



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL ENFOQUE DE GÉNERO Y LOS ANÁLISIS SOBRE DISCRIMINACIÓN A LA
DIVERSIDAD SEXOGENÉRICA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
FRANCISCO RICARDO MENDOZA RODRÍGUEZ

TUTORA PRINCIPAL
DRA. SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CIUDAD DE MÉXICO, JULIO DE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El enfoque de género y los análisis sobre discriminación a la diversidad sexogenérica en América Latina y el Caribe

Introducción

- *¿Qué es la diversidad sexogenérica?*
- *Problemáticas que enfrenta la diversidad sexogenérica en ALC*
- *Alcances y estructura de la presente investigación*

Capítulo I. El enfoque de género y las investigaciones sobre discriminación a la diversidad sexogenérica en América Latina y el Caribe

- I. Características generales de las investigaciones sobre discriminación a la diversidad sexogenérica en ALC
- II. Alcances y límites de estudios fundamentados en el concepto de homofobia y conceptos alternativos
- III. El enfoque de género
- IV. El enfoque de género y los análisis sobre discriminación a las minorías sexuales en ALC

Capítulo II. Comportamientos sexuales y de género diversos en pueblos originarios de la región latinoamericana y caribeña

- I. Problemas para documentar los comportamientos sexuales y de género diversos en pueblos originarios
- II. Comportamientos sexuales y de género diversos en pueblos originarios de América Latina y el Caribe
- III. Comportamientos diversos en etnias originarias de América del Norte
- IV. Articulación de los roles de género en la cultura zapoteca: el caso de las y los muxe
- V. Consideraciones finales

Capítulo III. Diversidad sexogenérica y movimientos radicales de izquierda en América Latina y el Caribe

- I. La diversidad sexogenérica en la era global
- II. Los movimientos por la diversidad sexual a nivel regional
- III. Diversidad sexual y movimientos radicales de izquierda en la región
 - *El FSLN en Nicaragua y el FMLN en El Salvador*
 - *La Revolución cubana y las minorías sexuales*

Conclusiones

Anexo

Referencias consultadas

Introducción

Puto, tortillera, indefinido, buga, lilo, marimacha, marica, sodomita, joto, vestida, marota, ambidiestro, loca, mariposón, puñal, trailera, saranfia, volteado, carretonera, manflora, chichifo, cochón, perra, reina, mampo, mayate, regia, meco, cacha granizo, bicicleta, chongo, muerde almohadas, libais, ovúo, sopla nucas, desviado, maraco, invertido, chicharra, mukel, sarasa, fleto, pato, bujarrón, chimbombo, choto, parchita, maricueco, etc., son tan solo algunos de los muy numerosos adjetivos con los que se sigue nombrando de manera peyorativa a quienes forman parte de la diversidad sexual y de género en países y territorios de América Latina y el Caribe (ALC)¹. Este tipo de violencia verbal es sintomática de la discriminación que se ejerce cotidianamente en contra de las minorías sexuales en la región, la cual se aúna a otras muy diversas formas de violencia hacia personas con prácticas u orientaciones diferentes a las que dicta la norma heterosexual (heteronormatividad), o que despliegan una identidad o expresión de género distintas a las que establece la cisnormatividad².

-
- 1 En un estudio realizado entre hispano parlantes de Latinoamérica, Estados Unidos y España, Diana de la Pava (2000) identificó 242 términos peyorativos en contra de personas homosexuales, situación que para la autora es un síntoma de la homofobia y el heterosexismo imperantes en esas sociedades. Para el caso de Brasil, “veado” y “sapatao” serían los términos peyorativos más utilizados comúnmente en el idioma portugués para describir a los homosexuales y a las lesbianas, respectivamente. De acuerdo con Luiz Mott (1996, 10), para el primer caso existen en dicho idioma más de 60 sinónimos y para el segundo más de 20.
 - 2 De acuerdo con el *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*, elaborado por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, por *Heteronormatividad* se entiende la “Expectativa, creencia o estereotipo de que todas las personas son, o deben ser, heterosexuales, o de que esta condición es la única natural, normal o aceptable; esto es, que solamente la atracción erótica afectiva heterosexual y las personas heterosexuales, o que sean percibidas como tales, viven una sexualidad válida éticamente, o legítima, social y culturalmente”. Por su parte, la *Cisnormatividad* refiere a la “Expectativa, creencia o estereotipo de que todas las personas son cisgénero”, es decir, aquellas en las que el “género de la persona se alinea con el sexo asignado al nacer”. Tal publicación indica que el prefijo *cis* proviene del latín “de este lado” o “correspondiente a” y es el antónimo del prefijo *trans*, que significa “del otro lado”. Al respecto, en dicho glosario se plantea que *Trans* es un “Término paraguas utilizado para describir diferentes variantes de transgresión/ transición/ reafirmación de la identidad y/o expresiones de género (incluyendo personas transexuales, transgénero, travestis, *drags*, entre otras), cuyo denominador común es que el sexo asignado al nacer no concuerda con la identidad y/o expresión de género de la persona” (CONAPRED, 2016). A su vez, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos agrega como parte de los principios que legitiman la violencia y la discriminación de las personas con orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género no normativas y cuerpos diversos, además de los dos anteriores, a los *Sistemas binarios de sexo y género*, “entendidos como modelos sociales dominantes en la cultura occidental que considera que el género y el sexo abarcan sólo dos categorías rígidas, a saber, los sistemas binarios de masculino/hombre y femenino/mujer, excluyen a aquellas personas que pueden no identificarse dentro de estas dos categorías, como por ejemplo, algunas personas *trans* o algunas personas intersex”, además de los principios de *Jerarquía sexual* y la *Misoginia* (CIDH, 2015, 48).

Entre las expresiones de la violencia a las que nos referimos destacan las agresiones físicas, que van desde los golpes y las mutilaciones hasta los asesinatos y las ejecuciones extrajudiciales, además de las detenciones arbitrarias, pasando por las “terapias de conversión”, la estigmatización (por ejemplo, a nivel de los servicios de salud), la explotación, además de otras formas de abuso y marginación. En este contexto y como lo argumentaremos más adelante cuando reflexionemos sobre los crímenes de odio en contra de las minorías sexuales, a ALC se le considera una de las regiones más violentas del mundo para todas aquellas personas con prácticas sexuales o identidades genéricas distintas a las que dicta la norma imperante.

Lo anterior se hace patente mediante ciclos de violencia que suelen iniciar desde los hogares (con golpes, violaciones, deserción escolar, terapias de conversión y exclusión que engrosa las filas de los niños y jóvenes de calle); continúan con el acoso escolar, vecinal, laboral y/o policial; la estigmatización y patologización, en especial de las identidades *trans*, además de la proliferación de discursos de odio tanto mediante las redes sociales como de grupos conservadores, que las más de las veces cuentan con recursos para hacerse oír y repercutir sobre el acceso a derechos de la comunidad LGBT+. A pesar de lo anterior, como veremos más adelante, a nivel de los Estados latinoamericanos y caribeños existen rezagos evidentes para legislar en estas materias, con miras a garantizar una vida libre de discriminación y de violencia a quienes forman parte de la diversidad sexual y de género. No obstante, antes de seguir adelante con tal argumentación, se aprecia necesario esclarecer el uso que daremos en el presente trabajo a términos como el de diversidad sexual y de género (o diversidad sexogenérica).

➤ ***¿Qué es la diversidad sexogenérica?***

Para establecer el uso que se dará al término que da título a este apartado, se debe señalar que lo entendemos en línea con la propuesta que desarrolla Guillermo Núñez en su libro *¿Qué es la diversidad sexual?* (2016), en el cual sintetiza el estado del arte de este concepto, mismo que se empezó a utilizar a finales de los 1990's como parte del discurso de los Derechos Sexuales y Reproductivos (DSR), con objeto de

comunicar la idea de que “existe una pluralidad de sexualidades que deben ser respetadas” (p.16). Núñez enmarca al término en la tradición de las movilizaciones a favor de las identidades sexuales disidentes que inician con el movimiento homófilo en Alemania a finales del siglo XIX (surgido en oposición a la propuesta de penalizar con cárcel a lo que entonces se denominaba sodomía, previo incluso a que se comenzara a hablar de homosexualidad en los discursos médicos de la época, hacia 1870), hasta llegar a lo que se identifica como la génesis del movimiento lésbico-gay contemporáneo, que son las revueltas de *Stonewall* en Nueva York en junio de 1969, mismas que servirán de inspiración a movimientos homosexuales en Europa, así como en América Latina, en particular en Argentina, Brasil y México³.

En nuestro país, hay quienes identifican el inicio de la tradición señalada en el emblemático “Baile de los 41” en el porfiriato (1901), siguiendo con la que conformaron artistas y escritores a los que se conoció como “Los Contemporáneos” (encabezados por Salvador Novo), aunque muy en particular a las movilizaciones que dieron lugar al Frente de Liberación Homosexual en 1971, con liderazgos como el de Nancy Cárdenas o Luis González de Alba con antecedentes en las movilizaciones de los ferrocarrileros o el movimiento estudiantil de 1968, lo que explica la particular vena contestaria que vincularía al movimiento homosexual mexicano con la aspiración de cambio social a favor del socialismo y que tomaría las calles por primera vez en 1978 durante la marcha para conmemorar la matanza de Tlatelolco. Ello dará lugar posteriormente a la institucionalización de la marcha lésbico-gay a partir de junio de 1979, que ha ido modificando sus discursos a la par de los cambios suscitados tanto a nivel nacional como internacional desde entonces hasta la fecha.

Como bien señala Núñez (2016), la aparición y circulación actual del término diversidad sexual se inserta en la historia social, cultural y política “que ha hecho del lenguaje el medio y el espacio de lucha (...) en el que se construyen las posibilidades

3 La noche del 27 de junio de 1969, después de ser objeto de diversas redadas, un grupo de lesbianas, homosexuales y travestís confrontaron a la policía de la ciudad de Nueva York a las afueras de un bar denominado *Stonewall Inn*, en el barrio *Greenwich Village*, en el centro de Manhattan. El episodio dio lugar a que en los siguientes meses se organizaran en varias ciudades estadounidenses frentes de liberación homosexual y que en adelante se instituyera esa fecha para llevar a cabo marchas anuales del orgullo lésbico-gay tanto en los Estados Unidos como en otros países.

y las formas para pensar la realidad, incluyendo la compleja realidad de los afectos, los placeres y los deseos eróticos en su diversidad” (p. 26). Sin embargo, como también nos advierte Núñez, diversidad sexual ha sido un término cuestionado al participar “en las luchas en el nivel de la representación de la existencia sexual de las personas y por el poder de tener la representación socialmente considerada legítima, única, válida” (*Ibidem*, 32). Por ejemplo, hay quienes identifican como problema el hecho de que la diversidad incluya también las prácticas, discursos, expresiones y referentes simbólicos de la heterosexualidad, en particular en momentos en que se han hecho evidentes las diferentes formas de ser heterosexual (de manera especial mediante los discursos de las feminidades y las masculinidades). Al respecto, autores y autoras como Norma Mogrovejo (2008) han destacado que si bien esta consideración de la heterosexualidad como parte de la diversidad sexual ha servido para la definición e instrumentación de políticas a favor de los DSR, determina que pierda su valor político de resistencia ante un sistema heterocentrista.

En tal sentido y en tanto se concibe a la sexualidad como “un campo de batalla donde se ejercen sobredeterminaciones y resistencias, así como negociaciones”, Mogrovejo y quienes comparten su visión proponen retomar como término alternativo al de diversidad sexual el de “disidencia sexual”, utilizado para cuestionar el modelo patriarcal y que refiere a las diversas expresiones sexuales no heterosexuales, pero en particular a un posicionamiento político de resistencia ante todo intento de normalización o integración que diluya las agendas específicas de las muchas otras identidades sexuales, cuya lista es “potencialmente interminable, ya que cada deseo específico se convierte en un centro de afirmación política y en una posible identidad social” (Mogrovejo, 2008, 63). Sobre este punto, Núñez ha señalado que en su perspectiva, misma que se comparte, los dos términos, diversidad y disidencia sexual y de género, son igualmente disruptivos, el primero por su capacidad para evocar “un paradigma que propone una nueva manera de entender la sexualidad humana”, en tanto cuestiona el binarismo sexual, el binarismo de género y el binarismo erótico (propio del hetero-cis-sexismo), mientras el segundo “concierno a una dinámica de poder, lucha y resistencia frente a las ideologías conservadoras” (2016, 50).

Establecido lo anterior, se estima necesario ahora dimensionar a qué nos referimos de manera más específica cuando hablamos del complejo mundo de la diversidad sexual y de género, al cual nos aproximaremos teniendo presentes los diferentes niveles que se consideran para articular su conformación: el primero, relativo al sexo, cuya categorización tiende a identificar a las personas como varones o hembras; el segundo, el del género, que hace referencia a la identificación con un rol social masculino o femenino; finalmente, en tercer término, está el nivel de la orientación sexual, que suele catalogar a los individuos entre heterosexuales y homosexuales. Sobre el último punto, se debe señalar que hoy en día la definición más utilizada de orientación sexual es la que deriva de los Principios de Yogyakarta (2007), la cual indica que ésta se refiere “a la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas de un género diferente al suyo, o de su mismo género, o de más de un género, así como a la capacidad (de) mantener relaciones íntimas y sexuales con estas personas” (p. 6). Las definiciones sobre orientación sexual que utilizan tanto el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), son variantes de la señalada.

No obstante, cabe tener presente que mientras tal definición interrelaciona de alguna manera el ámbito de las prácticas, los afectos y los deseos, en la realidad ello no opera necesariamente de tal forma, por ejemplo, en el caso de varones, que se identifican como hombres, tienen afectos y deseos por otros hombres, pero ejercen preferentemente sus prácticas sexuales con mujeres (aunque tal vez también en ocasiones con otros hombres y/o personas trans). Como veremos más adelante, esta es una realidad muy difundida en Latinoamérica y el Caribe, por lo cual parece importante tener presente esta distinción entre el mundo de las prácticas, el de los deseos y el de los afectos, lo cual incluso puede tener relevancia en términos identitarios, en tanto existen personas para quienes tales espacios no se encuentran necesariamente interrelacionados.

Si bien en algunos casos los diferentes niveles arriba señalados pueden coincidir con el comportamiento esperado en sociedades cisheteronormadas como las nuestras

(digamos, por ejemplo, un varón, que se identifica como hombre, y que además ejerce sus afectos, deseos y prácticas sexuales con mujeres), es claro que tales niveles nos permiten inferir de entrada un número importante de combinaciones, con base en las cuales podemos comenzar a pensar el complejo mundo de la diversidad sexogenérica. A ello se debe aunar la posibilidad de pensar cada uno de los niveles mencionados como un continuo, lo que ha dado lugar a la visibilización de los estados intersexuales (con sus muy diversas variantes), o las diferentes maneras de vivir la masculinidad y la femineidad (masculinidades y femineidades), además de las muy disímiles posibilidades eróticas de que gozan los individuos y que, más a menudo de lo que se admite socialmente, suelen distanciarse de los comportamientos sexuales exclusivos.

Lo anterior nos permite conectar directamente con lo que se conoce como las experiencias *queer*, para las cuales el ejercicio de la sexualidad y la identidad de género trasciende los binarios característicos de las sociedades cisheteronormadas, a saber: el binarismo sexual, el binarismo de género y el binarismo erótico⁴. Es al amparo de tales planteamientos que hoy se visibilizan las que se conocen como identidades *no binarias* o *fluidas*, que contrastan con las identidades binarias adscritas

4 Después de la revisión que realiza acerca de la intersexualidad, Guillermo Núñez (citando a Wilchins, 2004) concluye que el binarismo sexual (al que se entiende como una construcción cultural) “tiene que enfrentarse a una serie de evidencias corporales que nos muestran que la tarea de formar dos sexos perfectamente distintos (además de opuestos y complementarios) es más un trabajo conceptual y quirúrgico que una constatación de la naturaleza”. En tal sentido, comparte una definición de intersexualidad que va más allá de los aspectos meramente sexuales en que se basó tradicionalmente la concepción del hermafroditismo: “personas que nacen con características sexuales cromosómicas, gonadales, genitales u hormonales que no coinciden con las categorías sexuales binarias de macho y hembra humanos” (2016, 54). Ahora, respecto al binarismo de género, de momento no abundaremos en el tema, ya que es parte de la reflexión que trataremos en el capítulo I, aunque sólo adelantaremos los múltiples cuestionamientos al respecto desde los estudios y la evidencia empírica acerca de las diferentes maneras de vivir las femineidades y las masculinidades. Finalmente, con relación al binarismo erótico, Núñez concluye que “La homosexualidad y la heterosexualidad, como identidades eróticas homogéneas, coherentes, estables, son ficciones culturales producto de una labor social de construcción de identidades”; lo anterior, luego de revisar evidencias en distintas sociedades que apuntan a una diversidad de comportamientos eróticos en los seres humanos. Entre ellas destaca, por el momento en que se elaboró, el estudio realizado en 1948 por Alfred Kinsey en los Estados Unidos, cuya sociedad, se nos advierte, es “altamente homofóbica”, y a pesar de ello fue posible constatar que los comportamientos sexuales de las personas adultas en ese país “no se ajustaban fácilmente a la dicotomía heterosexual-homosexual, sino que estos comportamientos coexistían en muchas personas de manera diversa en diferentes momentos de su vida”. De ahí es que Núñez infiere que “La heterosexualidad y la homosexualidad son más bien extremos de un continuo erótico” (2016, 87-88).

a los imaginarios tradicionales acerca de lo que significa ser hombre o ser mujer en nuestras sociedades. En el caso de las identidades *trans*, tal posicionamiento permite apreciar, por ejemplo, a aquellas que se identifican como binarias (mujeres *trans* o *trans* femeninas, cuyo sexo asignado al nacer fue masculino mientras su identidad de género es femenina, o los hombres *trans* o *trans* masculinos, para quienes el sexo asignado fue femenino mientras su identidad de género es masculina). No obstante, están también las personas *trans* que se auto identifican fuera del binario hombre/mujer (personas *trans* no binarias).

Es de acuerdo a lo anterior que se ha tendido a complejizar otro término que vamos a utilizar de manera recurrente en el presente trabajo, que es el acrónimo LGBT+, el cual en un primer momento buscó visibilizar y posicionar políticamente a las identidades homosexuales, como el caso de las Lesbianas y Gays (las letras L y G, respectivamente), precursores de las movilizaciones a favor de los derechos de las personas homosexuales. Por su parte, la B refiere a la bisexualidad, es decir, a aquellos individuos cuyos deseos o prácticas consideran las dos acepciones de sexo o género aceptadas tradicionalmente. La T nos habla de *lo trans*, donde se incluyen situaciones como la transexualidad, en la que la identidad de género no concuerda con el sexo del individuo, o los transgénero, quienes apelan a la inversión parcial o total de los roles de género, incluyendo el caso de las y los travestis, además de las manifestaciones *drag*, o la misma androginia. Cabe destacar que las personas *trans* pueden asumir su identidad de manera independiente a intervenciones quirúrgicas o tratamientos médicos (CIDH, 2013, 4).

Hoy en día hay otras variantes de la identidad, experiencias y expresiones sexogénicas que se están haciendo visibles y que en algunos casos han resultado en ir agregando siglas al acrónimo que nos ocupa: I, para lo intersex; Q, para lo *queer* (adscripción de quienes no se identifican con los binarismos de sexo o género); P, para la pansexualidad (referida a la atracción hacia individuos, independientemente de su sexo o género, posicionamiento que le desvincula de la dicotomía hombre/mujer que implica la bisexualidad); U, para lo *unsure* (inseguro), así como la A, para los asexuales, que no sienten atracción erótica hacia otras personas, pero que igual se

pueden relacionar afectiva y románticamente, lo que no implica necesariamente no tener libido, o no practicar sexo o no poder sentir excitación (CONAPRED, 2006), entre otras identidades que se van agregando en el camino⁵.

Es debido a ello que hoy a este acrónimo se le añade el símbolo +, es decir, comunidad, colectivo o población LGBT+, lo que no deja de ser problemático, ante la legítima aspiración de visibilización de todas y cada una de las identidades que conforman el complejo mundo de la diversidad sexual y de género. Al respecto, la CIDH (2015) ha alertado también que este acrónimo “puede invisibilizar identidades sexuales y de género que resultan específicas para diferentes culturas, [dando] la impresión errónea de que esas identidades se originaron en Occidente y sólo en fecha reciente” (p. 29), como el caso de las y los Muxe, “Dos espíritus” y otras identidades ancestrales en pueblos originarios (tema al que regresaremos en el capítulo II).

Para concluir esta parte de la reflexión, no se omite señalar que es precisamente con base en consideraciones como las anteriores que Núñez (2016) destaca la capacidad disruptiva del término diversidad sexual y de género, en tanto reta a los binarismos sexuales, de género y eróticos que caracterizan a las ideologías de género en sociedades cisheteronormadas como la nuestra. Lo anterior es diferente, y a la vez complementario, del cuestionamiento transgresor del término disidencia sexual y de género, que busca posicionar políticamente a quienes cuestionan de fondo al heteropatriarcado, y que incluso les permite tejer vasos comunicantes con otras movilizaciones a favor del cambio social, como las del feminismo, entre otras.

5 No está de más señalar que hay para quienes la A refiere a los aliados (heterosexuales); no obstante, la posibilidad de incluirles o no remite a la polémica a la que nos referimos arriba acerca de si la heterosexualidad forma parte de la realidad que enuncia el término diversidad sexual y de género, lo que se ha hecho extensivo a otras discusiones, como por ejemplo si la bandera del arco iris (símbolo del colectivo LGBT+) debe tener 6 o 7 colores (el séptimo asociado a la heterosexualidad). Por lo demás, para abundar en las variantes de la identidad, experiencias y expresiones de género indicadas se puede consultar el *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales* (CONAPRED, 2016) y, en el ámbito interamericano, también están los textos de la CIDH *Orientación sexual, identidad de género y expresión de género: algunos términos y estándares relevantes* (2013) y *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América* (2015).

➤ **Problemáticas que enfrenta la diversidad sexogenérica en ALC**

Una vez establecido el alcance que daremos a los términos desarrollados arriba, retomaremos nuestro diagnóstico acerca de las características que asumen tanto la discriminación como la violencia a las minorías sexuales en nuestra región. Al respecto, de acuerdo con la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA, por sus siglas en idioma inglés) -organismo internacional que opera desde 1978 a favor de los derechos humanos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, *trans* e intersex y que agrupa a más de 1,700 organizaciones de 160 países y territorios en el mundo- en el caso de ALC aún existen 9 países en los que se criminalizan los actos sexuales consensuales entre personas adultas del mismo sexo (los cuales se añan por cierto a otras 70 jurisdicciones en el mundo con un estatus similar)⁶. Sin embargo, es de señalar que ninguna jurisdicción en la región está entre los 6 países en los que, aún hoy en día, tales prácticas son castigadas con la pena de muerte⁷. Asimismo, cabe apuntar que es a tal tipo de actos de criminalización a los que ILGA se refiere propiamente como “Homofobia de Estado”, de ahí el título de los informes que publica anualmente para documentar estos temas⁸.

A pesar de lo mencionado en el párrafo previo, se debe indicar que, viéndolo con un sentido de progresividad, de acuerdo con el último informe de la ILGA, a partir de los 1990's -fecha en la que se empieza a dejar ver en el mundo una mayor tolerancia

6 Los 9 países de la región a los que nos referimos son: Antigua y Barbuda, Barbados, Dominica, Granada, Guyana, Jamaica, San Cristóbal y Nevis, San Vicente y las Granadinas y Santa Lucía (ILGA Mundo, 2020a, 27); véase también el cuadro 1.

7 Los 6 países referidos son: Arabia Saudita, Brunei, Irán, Mauritania, Nigeria (sólo 12 estados del norte) y Yemen (ILGA Mundo, 2020a, 41). Cabe señalar que, de acuerdo con la ILGA, hay otros 5 países en los que “ciertas fuentes indican que se podría imponer la pena de muerte por actos sexuales consensuales entre personas del mismo sexo, pero en los que hay menos certeza jurídica al respecto; esos países son Afganistán, Qatar, EAU, Pakistán y Somalia (incluida Somalilandia)” (2020a, 41).

8 De acuerdo con la ILGA (2020a, 10), el alcance de sus informes se ha ido ampliando progresivamente desde 2015, tendiendo a incluir más cuestiones relacionadas con la protección y el reconocimiento de derechos de las personas de diversas orientaciones sexuales. A tales informes se han aunado otros desde 2016, como el relativo a las leyes vinculadas con el reconocimiento jurídico de género y, desde 2020, uno más específico sobre la penalización a las personas *trans* y de género diverso.

hacia algunos miembros del colectivo LGBT+ (en particular los gays y las lesbianas)⁹- se identifica que, desde entonces, hay 13 países y territorios en ALC que han despenalizado las relaciones homosexuales consensuadas entre personas adultas. A ello se añan otras reglamentaciones a favor de la diversidad sexual y de género en la zona, tales como la protección constitucional, laboral, contra crímenes de odio o las terapias de conversión, además del reconocimiento a derechos como el matrimonio igualitario o las uniones civiles entre parejas del mismo sexo, así como a la adopción.

No obstante, como veremos a continuación, una revisión a detalle deja ver un escenario bastante heterogéneo en la región, que hace evidente que aún falta mucho por hacer para erradicar de la totalidad de países y territorios en ALC la discriminación y la violencia en contra de las minorías sexuales. Sobre este tema, hay que decir que, con base en información recabada por más de diez años acerca de la criminalización, violencia, prejuicio y discriminación basadas en la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género y las características sexuales en las Américas, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha afirmado que la violación de los derechos humanos de las personas LGBTI es una práctica extendida -en mayor o menor medida- en todos los Estados Miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA) (CIDH, 2020, 12).

Ahora, como se puede apreciar en el cuadro 1 (anexo) -que resume hallazgos de la ILGA en la región-, de los 33 países y 19 territorios que se identifican en Latinoamérica y el Caribe (es decir, un total de 52 demarcaciones), se confirma que en 43 de ellas (83% del total) ya son legales las relaciones homosexuales consensuadas por adultos, aunque, como adelantamos, en 9 países aún no lo son (17%). Sin embargo, en lo que se refiere a la protección y reconocimiento de derechos el escenario es mucho menos auspicioso, considerando que sólo en 4 -Bolivia, Cuba, Ecuador y México- (es decir, 8%), se cuenta con disposiciones constitucionales para proteger a las minorías sexuales en contra de la discriminación; en 16 hay disposiciones en contra de la discriminación laboral (31%); en 11 se agrava la

9 Véase al respecto, por ejemplo, la *World Value Survey* (Encuesta Mundial de Valores), la cual identifica dicha tendencia entre sus *Hallazgos e ideas*, en particular en su apartado “Globalización y valores convergentes”, en: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>.

responsabilidad penal por delitos motivados por la orientación sexual de la víctima (21%), y sólo en 9 se prohíbe expresamente el incitar al odio, la violencia o la discriminación (17%).

Por su parte, únicamente 2 países (Brasil y Ecuador), además de Puerto Rico (es decir, 6%), han prohibido las “terapias de conversión”, aunque dos más lo hacen de manera indirecta (Argentina y Uruguay)¹⁰. Por lo que se refiere al reconocimiento de derechos específicos, ILGA identifica 7 países en ALC que avalan el matrimonio igualitario; 6 a las uniones civiles con diversos niveles de protección legal; 5 reconocen la adopción conjunta, y 5 la adopción por parte de un segundo progenitor¹¹.

En su diagnóstico, ILGA identifica también algunos casos recientes de restricciones jurídicas a la libertad de expresión en cuestiones de diversidad sexual y de género -en Brasil, Haití, Jamaica y Paraguay-, que dan cuenta del conservadurismo de algunos regímenes, e incluso de la posibilidad de que se reviertan derechos ganados en algún momento. Un caso que ILGA señala como paradigmático es el de

10 Con relación a las mal llamadas “terapias de conversión” o “reparativas”, que ofrecen curar la homosexualidad, el CONAPRED, junto con otras instituciones de salud y a favor de los DDHH en nuestro país, dieron a conocer un boletín el 17 de mayo de 2018 -fecha en la que por cierto se conmemora el día en contra de la homofobia, bifobia y transfobia- en el que, recordando que en 1990 la OMS eliminó a la homosexualidad de la lista de trastornos mentales, se hace un llamado para denunciar a los *Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género* (ECOSIG) “como prácticas fraudulentas que atentan contra la dignidad, salud física, emocional y desarrollo libre de la personalidad, libre de violencia y discriminación de las personas de la diversidad sexual y de género no normativa”. En el comunicado se hace referencia a diferentes instancias internacionales como los Principios de Yogyakarta sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género (dados a conocer en 2007 y actualizados en 2017 para abarcar también la expresión de género y las características sexuales, Principios de Yogyakarta+10), así como en el marco del Sistema de Naciones Unidas y del Sistema Interamericano que se han pronunciado a favor de que los Estados garanticen los derechos a las minorías sexuales mediante acciones como la prevención de la tortura, los tratos crueles, inhumanos y degradantes; la derogación de cualquier legislación que criminalice la homosexualidad, así como la prohibición de la discriminación basada en la orientación sexual e identidad de género, entre otras (CONAPRED, 2018). Cabe señalar que en el caso de México los ECOSIG no se han prohibido a nivel federal, si bien en el plano local ya se legisló al respecto en 10 entidades entre 2020 y junio de 2022 (Ulises, 2022).

11 Posterior a la publicación del informe de ILGA, Chile (2021) y Cuba (2022) se aunaron a Argentina (2010), Brasil (2013), Colombia (2016), Costa Rica (2020), Ecuador (2019) y Uruguay (2013) en el reconocimiento al matrimonio igualitario. México -que está en la lista de ILGA- no cuenta con una ley federal en la materia, aunque tal derecho finalmente ya se reconoce en las 32 entidades del país, con las aprobaciones a finales de 2022 en el Estado de México, Guerrero, Tabasco y Tamaulipas. Cabe señalar que en el caso de ALC, también hay una decena de territorios que reconocen el matrimonio igualitario (ver cuadro 1).

Paraguay, donde, en 2017, el Ministerio de Educación y Ciencias publicó una resolución que prohibió la difusión y el uso de materiales educativos que hagan referencia a la "teoría y/o ideología de género". Al respecto, la CIDH indicó que este hecho representó "un retroceso para los derechos de las mujeres, las personas con diversas orientaciones sexuales e identidades de género y los niños a recibir una educación libre de estereotipos basados en ideas de inferioridad o subordinación" (*cit.pos.* ILGA Mundo, 2020a, 158).

Abundando sobre el tema, en un informe dado a conocer en 2018 acerca del reconocimiento de derechos de las personas LGBT en el continente, la CIDH destacó que, si bien se pueden reivindicar diversos avances en la materia, también es cierto que ello ha provocado la organización y el avance de grupos y movimientos anti-derechos, tanto a nivel de la sociedad civil como al interior de los poderes estatales (CIDH, 2018, 124). Ejemplo de lo anterior son las resistencias en los 9 países de la región que no han derogado las legislaciones que penalizan el sexo consensual entre personas adultas del mismo sexo, a pesar de las reiteradas recomendaciones de la Comisión en tal sentido¹². Están también las numerosas movilizaciones en contra del matrimonio igualitario, que han resultado en la aprobación en años recientes de legislaciones para acotarlo, incluyendo en la mayor parte de los casos la limitación para la adopción por parte de parejas del mismo sexo: República Dominicana (2010), Bolivia y Honduras (2014), El Salvador y Panamá (2015) y Haití (2017). En el caso de Perú, ante la aprobación del "Plan Nacional contra la Violencia de Género 2016-2021", el Congreso local decidió derogar las modificaciones al Código Penal que sancionaban los crímenes de odio y la discriminación por orientación sexual e identidad de género, al interpretar que la violencia de género sólo incluye a la violencia contra la mujer. Otros casos involucran el retiro de recursos para garantizar la no discriminación de personas *trans* y aquellas no conformes con el género en el ámbito educativo, además de que se vedó su participación en las Fuerzas Armadas en los Estados Unidos,

12 Un caso interesante que menciona la CIDH es el de Belice donde, si bien la Suprema Corte de ese país consideró inconstitucional la ley doméstica sobre "sodomía" en 2016, tal decisión fue apelada por parte del Gobierno beliceño y la iglesia católica local (2018, 124). Finalmente, en diciembre de 2018 se dio a conocer el fallo del Tribunal de Apelación, el cual dictaminó como inconstitucional dicha legislación y ordenó que no se aplicara más (ONUSIDA, s.f.).

así como la organización de marchas y campañas mediáticas en contra de los derechos de la población LGBT+ con soporte económico y logístico de las iglesias católica y evangélica (Bolivia, Costa Rica y Perú)¹³.

Se estima importante hacer notar que el Informe de ILGA (2020a) permite apreciar que ALC no se encuentra lejos del promedio del que da cuenta el porcentaje de miembros de la ONU que participan en los indicadores mencionados, a saber: en 65% son legales las relaciones homosexuales consensuadas, aunque sólo el 6% cuenta con disposiciones constitucionales para proteger a las minorías sexuales; 42% tiene disposiciones en contra de la discriminación laboral; 25% agrava la responsabilidad penal por delitos motivados por la orientación sexual; 23% prohíbe el incitar a la discriminación; sólo 2% prohíbe las “terapias de conversión”, además de que 14% reconoce el matrimonio igualitario; 18% las uniones civiles; 14% la adopción conjunta, y 16% la adopción por parte de un segundo progenitor (ILGA, 2020a, 345, ver además el cuadro 1). Lo anterior da cuenta de que, a nivel mundial, si bien como decíamos arriba se puede observar una menor intolerancia en contra de las poblaciones LGBT+ en algunas demarcaciones, sigue habiendo rezagos evidentes en lo que se refiere a legislar sus derechos en buena parte del planeta.

Para cerrar esta parte de la reflexión, no está de más señalar que, además de los temas mencionados en los que se buscaría homologar derechos a favor de la diversidad sexual y de género con base en algunos estándares internacionales, la dinámica mundial actual, aunada a las propias conformaciones del colectivo LGBT+, imponen novedosos retos para avanzar en estos temas, como pueden ser los vinculados con los discursos de odio en redes sociales; reconocimiento a familias

13 Sobre este punto, es de destacar la marcha realizada por grupos conservadores en Lima, en octubre de 2022, en el contexto de la 52° Asamblea General de la OEA, organizada con el lema *Juntos contra la desigualdad y la discriminación*. Dicha manifestación, a la que asistieron alrededor de 3,000 personas, principalmente peruanas, pero también de otras nacionalidades, se pronunció en contra de la agenda progresista del organismo, portando carteles como: “la OEA es atea, te quiere sin Dios y sin familia”; “OEA: América defiende la vida y la familia”, o “Perú es un país provida, contra el aborto”. Cabe señalar que esta marcha se realizó luego de que, un día previo, se celebrara un plantón de legisladores conservadores peruanos frente al parlamento local, con un cartel señalando: “OEA: a la mujer la define la biología, no la ideología”. Asimismo, en el mes de julio los legisladores se habían pronunciado en contra de celebrar tal Asamblea en Lima, luego que el organismo solicitó instalar al menos un baño de género neutro durante sus sesiones (Associated Press, 2022).

diversas; problemáticas específicas, por ejemplo, de niños, adolescentes y adultos mayores, indígenas o afrodescendientes LGBT; u otros más particulares como los derechos de las personas de la diversidad sexogenérica privadas de la libertad, o el de la migración forzada de las minorías sexuales y la instrumentación de protocolos específicos para su atención, considerando situaciones como las y los migrantes con VIH/SIDA; la trata de personas *vis a vis* el trabajo sexual por sobrevivencia; la falta de normativas claras sobre derechos de estas poblaciones; el conservadurismo de ciertos gobiernos de la región, además de la capacitación y sensibilización del personal migratorio que atiende estos casos¹⁴. Otro tema en el que se deja ver el sesgo conservador del que se habla y que además refiere a sentidas demandas del colectivo LGBT+, es el relacionado con las personas *trans*, que se identifican actualmente como un grupo de muy alta vulnerabilidad dada su reducida expectativa de vida y el hecho de que los *transfeminicidios* son hoy la modalidad más recurrente de los crímenes de odio por homofobia, lo cual se debe a situaciones como la ignorancia generalizada sobre su condición; la falta de acceso a tratamientos médicos; violencia obstétrica; desarrollo y cabal instrumentación y difusión de legislaciones para el reconocimiento legal de la identidad de género; derechos de la niñez y juventudes *trans*; transmasculinidades (menos visibilizadas que sus pares femeninas); deserción escolar; capacidad gestante; reglamentación del trabajo sexual, además de la pauperización, considerando la falta de acceso de este colectivo a empleo y financiamiento, además de educación, salud y justicia, entre otros derechos. A lo anterior se aúnan los posicionamientos conservadores (como los de las “ideologías de género”, que propugnan que el sexo “biológico” es inamovible); aquellos provenientes del Feminismo Radical Trans Excluyente, o los de políticos de derecha que limitan o incluso favorecen la regresión de derechos previamente establecidos.

14 Para ampliar sobre este fenómeno (al cual también se la ha denominado “*sexilio*”) véase, por ejemplo, ACNUR (2021), además de la cuantiosa bibliografía de todo orden que pone a disposición dicha institución de Naciones Unidas, la cual se puede consultar en el sitio <https://www.refworld.org/es/topic/57f504726/57f5091660.html>. También se pueden revisar las reflexiones sobre éste y otros temas de los que es beneficiario este último apartado realizadas en ocasión de los siguientes dos conversatorios auspiciados por la cancillería mexicana: Secretaría de Relaciones Exteriores (2022, 15 junio). *Alto a la violencia y a los discursos de odio hacia las comunidades #LGBTIQ+*, en: <https://www.youtube.com/watch?v=iBOD4MDCplw> y Secretaría de Relaciones Exteriores (2022, 9 jun). *Políticas, leyes y buenas prácticas hacia las personas LGBTI+ en México*, en: <https://www.youtube.com/watch?v=wPxSHD9q094>.

Cabe señalar que, dadas las problemáticas específicas que enfrenta hoy el colectivo *trans*, existen diversas organizaciones que apoyan y han venido documentando de manera específica este tema, ejemplo de lo cual es el *Informe de Mapeo Legal Trans* (ILGA Mundo, 2020b), en el cual se tratan casos específicos para nuestra región y el resto del mundo sobre tales temas. En dicha publicación, llama la atención la mención que se hace en el diagnóstico, en el que se afirma que en “América Latina, el avance sigue en parte debido a un marco regional eficaz sobre derechos humanos y la opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de enero de 2018 sobre el derecho a la identidad de género y a la protección de los vínculos familiares entre parejas del mismo sexo”, lo que ha permitido avances en lo que se refiere a cambios en el indicador de género; derechos de menores y adolescentes *trans*, así como el establecimiento de varios marcadores de género, como en el caso de Argentina (ILGA Mundo, 2020b, 9-10).

No obstante, es importante destacar que, a pesar de los avances señalados, en el mismo informe se pueden corroborar claras limitaciones en la región que dan cuenta de la agenda pendiente y su complejidad, pero muy particularmente de lo que puede ser la desarticulación entre el entramado legal y la realidad social, incluyendo, por ejemplo, legislaciones con lo que se denomina “requisitos prohibitivos”. Al respecto, la CIDH (2020) ha documentado como problemáticas específicas de las personas *trans* aquellas asociadas con el derecho al reconocimiento de la identidad de género, mediante estándares jurídicos vinculados con la rectificación registral; adecuación registral integral; revisión de requisitos que puedan ser patologizantes, ultrajantes y/o abusivos; trato digno acorde con la identidad de género autopercebida; reconocimiento de la identidad de género como requisito para el goce de otros derechos, derecho a la expresión de género, así como diversificar los marcadores de género, en particular para admitir y reconocer a las identidades no binarias.

➤ ***Alcances y estructura de la presente investigación***

Teniendo presente el escenario descrito hasta ahora, es evidente que el patrón cultural hegemónico en ALC favorece, aún hoy en día, no sólo la discriminación sino

incluso la violencia extrema en contra de la diversidad sexogenérica, lo que se traduce en formas cotidianas de exclusión para millones de personas en nuestras sociedades. Es por ello que, buscando contribuir a generar contrapesos a estas visiones hegemónicas, el presente trabajo se propone evidenciar que la realidad latinoamericana y caribeña, en su infinita complejidad, permite identificar tanto experiencias que la igualan con los niveles de discriminación y violencia que privan en sociedades con patrones culturales similares a los de nuestra región, como otras que contrastan de manera decidida con la pretendida universalidad que se ha buscado imponer mediante visiones estereotipadas acerca del ejercicio de la sexualidad y de la conformación de las identidades de género, y las cuales pueden ser cuestionadas desde una realidad rica y diversa como la latinoamericana y caribeña. Lo anterior, en una perspectiva contrahegemónica, congruente por ejemplo con propuestas como las de los estudios poscoloniales y decoloniales, en particular en su vertiente feminista y a favor de la diversidad sexogenérica, que cuestione la universalidad del conocimiento occidental y sus visiones binarias del mundo, deconstruyendo los imaginarios cimentados sobre la lógica jerarquizadora asociada al “hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual (que) llegó a América y estableció, en el tiempo y el espacio de manera simultánea, varias jerarquías globales imbricadas” (Grosfoguel, 2006, 25)¹⁵.

Se considera que hacer evidentes las diversas posibilidades que se han generado en nuestra región en lo que se refiere a la vivencia de la sexualidad y las identidades de género diversas, puede contribuir a enriquecer también el debate que se realiza actualmente al amparo del discurso de los derechos humanos acerca de la discriminación debida a la orientación sexual, la identidad y la expresión de género, así como la diversidad corporal. En este sentido, resulta importante evidenciar que,

15 Al explicar las diferentes estructuras de poder implícitas en el esquema señalado (de clase, división internacional del trabajo, organización político-militar, racial/étnica, espiritual y epistémica), Grosfoguel (2006) señala también a la jerarquía global de género, que da primicia a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado sobre otras formas de relaciones de género, así como a la jerarquía sexual, que otorga primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas, recordando que “la mayoría de los pueblos indígenas en América no consideraban que la sexualidad entre hombres fuera una conducta patológica y no tienen una ideología homofóbica (*sic*)” (p. 25).

si bien a simple vista esta realidad de discriminación y violencia (a la que también nos estaremos refiriendo con el término homofobia), parece estar muy arraigada en nuestras sociedades, lo cierto es que, con una mirada más cuidadosa, es posible apreciar la profunda complejidad de dicho fenómeno que no se ha expresado de manera lineal y uniforme a lo largo de la historia latinoamericana y caribeña¹⁶.

Como veremos en el trabajo, lo que se intenta es contribuir al debate haciendo visible el que, a lo largo del tiempo, han convivido en nuestra región lo mismo sociedades como las de los nahuas, cuyos preceptos para reprimir la vivencia de la diversidad sexual pudieron parecerse a los que posteriormente se constituirían en hegemónicos a la luz del proceso de conquista y colonización, aunque con diferencias que es relevante resaltar. Paralelo a ello, diversas etnias latinoamericanas y caribeñas desarrollaron comportamientos mucho más abiertos a las manifestaciones sexuales y de género diversas, ya sea porque formaran parte de sus usos tradicionales, o por insertarse en ordenamientos de género diferentes al modelo dicotómico clásico de las sociedades occidentales, u occidentalizadas como las nuestras.

Igualmente, es necesario considerar que, si bien hasta la fecha perdura en Latinoamérica y el Caribe la herencia que sobre estos temas nos legaron los patrones de intolerancia implantados a sangre y fuego por el régimen colonial y la moral cristiana, es de hacer notar el fenómeno que se hizo evidente a finales del siglo XX con el surgimiento del VIH/SIDA, cuyas formas de diseminación sacaron a la luz la diversidad de prácticas sexuales de nuestras poblaciones, tanto urbanas como rurales, en particular en lo que se refiere a lo común que resultan las prácticas bisexuales entre varones de la región, a pesar de (o precisamente por) el machismo imperante. Otro caso contradictorio es el fenómeno que se vive en nuestros países acerca de los posicionamientos de las izquierdas políticas sobre los temas que nos ocupan, de los cuales resulta paradigmático el del régimen postrevolucionario en Cuba, que si bien

16 Si bien se está consciente que ante la proliferación de identidades y los diferentes rasgos de la discriminación a los que se enfrentan cada una de ellas, el término homofobia ha tendido a particularizarse, de manera que hoy se habla también de lesbofobia, bifobia, transfobia, intersexfobia, etc., en aras de simplificar la reflexión, nos referiremos en general a estos temas únicamente como homofobia, a reserva de utilizar términos específicos cuando así lo requieran los temas a tratar. Cabe adelantar que en el capítulo I se reflexionará de manera amplia acerca de los alcances de este término.

hasta la fecha no deja de jugar para muchos un papel de señero para la construcción de utopías a favor de la igualdad en el continente, históricamente ha levantado cuestionamientos por haber limitado -igual que otras movilizaciones de izquierda tanto radicales como moderadas- las expresiones de la diversidad sexual en sus diferentes variantes, lo que contrasta de manera importante con el giro que se ha dado en los últimos años en la isla al tratamiento de estos temas, con visiones mucho más tolerantes e, incluso, en algunos casos, vanguardistas, que bien podrían ser retomadas por otros países de la región.

Teniendo presentes los elementos anteriores, el objetivo principal de este trabajo es contrastar la realidad de discriminación que aún viven cotidianamente las minorías sexuales en nuestra región con algunas experiencias que nos permitan apreciar las disímiles formas en que se ha vivido la diversidad sexogenérica en sociedades latinoamericanas y caribeñas en diferentes momentos de la historia, con lo cual se busca abonar al debate en torno a los temas de los que nos ocuparemos y contribuir así, en la medida de lo posible, a la construcción de conocimiento desde nuestras realidades a favor de la participación y la convivencia de todas las personas en condiciones de una mayor inclusión y libres de violencia.

Para lograr este cometido se plantea, como primer objetivo particular, describir las peculiaridades que tienen algunos de los análisis en la región acerca de la discriminación a las minorías sexuales y, con esa base, profundizar en el entendimiento del complejo entramado de violencia que va desde los prejuicios personales hasta la marginación codificada institucionalmente, pasando por las normas sociales o valores culturales que legitiman la opresión en contra de las personas que ejercen su sexualidad o su identidad de género de manera disidente, incluyendo la posibilidad de invisibilizarlas o negarles una identificación positiva, hasta llegar a la violencia extrema patente en los crímenes de odio por homofobia que se perpetran cotidianamente en nuestras sociedades.

Adicionalmente, como segundo objetivo particular, se busca verificar la utilidad que tiene el enfoque que se ha construido en torno a la categoría de género frente a otras perspectivas, con miras a analizar, no sólo la discriminación por orientación

sexual, así como por identidad o expresión de género y diversidad corporal, sino también para examinar algunas experiencias ya documentadas acerca de la forma en que se han vivido las prácticas sexuales diversas y la manera como se han estructurado los roles y expresiones de género disidentes en diferentes sociedades latinoamericanas y caribeñas a lo largo del tiempo, con objeto de ilustrar las peculiaridades que ha adoptado el fenómeno de la diversidad sexogenérica en nuestra región. Al efecto, los casos particulares que se buscará documentar en el trabajo son los relativos a la vivencia de la diversidad en etnias originarias de la región, así como posicionamientos de las izquierdas latinoamericanas y caribeñas frente a estos temas.

A manera de hipótesis general, el presente trabajo se plantea que la compleja realidad de nuestra región es capaz de proporcionar experiencias que permiten cuestionar las percepciones unidimensionales y la pretendida universalidad que caracterizan al modelo conservador que es hegemónico en las sociedades occidentales acerca de la sexualidad en general y de los roles de género y las identidades sexuales diversas en particular, a partir de un mosaico de estilos de vida que permiten enriquecer las percepciones tradicionales con relación a estos temas. Como otra de las hipótesis que serán eje de esta investigación, se plantea que la configuración de ese mosaico que es la diversidad sexogenérica en el continente es resultado de las marcadas diferencias de vivir las identidades de género y las prácticas sexuales que es posible identificar entre nuestras naciones originarias *vis a vis* aquellas que las colonizaron, así como al interior de cada uno de esos grupos. Por ejemplo, las distinciones existentes entre las etnias americanas, algunas proclives a la diversidad sexual y otras francamente contrarias a ella, o, incluso, las discrepancias que se pueden identificar entre el modelo español y el portugués, el primero con un machismo mucho más acendrado que el segundo, y que inclusive podrían contrastar ambos con otros como el modelo anglosajón. A lo anterior es necesario aunar otras influencias importantes como la de la “tercera raíz”, es decir, la de la población negra llegada de África, que contribuyó también de manera importante a la construcción de la diversidad sexual y de identidad de género en nuestra región.

Para alcanzar los objetivos señalados, el presente trabajo se plantea el desarrollo de tres grandes apartados. El primero de ellos, que se tratará en el Capítulo I, se enfocará a definir la utilidad que puede tener el enfoque que se ha venido entretrejiendo en torno a la categoría de género para aproximarnos a investigaciones como la que nos proponemos llevar adelante. Para ello, en un primer momento se analizarán características generales de investigaciones sobre discriminación a las minorías sexuales en ALC, buscando destacar sus alcances y limitaciones. Posteriormente, se tratará de identificar si el llamado enfoque de género puede aportar herramientas teóricas que nos permitan profundizar en el análisis de las expresiones de la diversidad sexual y de identidad de género, en general, y de las formas cómo se expresa la discriminación y la violencia en contra de las minorías sexuales, en particular, considerando un estudio como el presente que requiere de una perspectiva teórica que permita analizar situaciones en diferentes contextos históricos y culturales.

Tomando como base las herramientas teóricas resultantes, el segundo apartado buscará compendiar algunas experiencias ya documentadas que nos permitan evidenciar la variedad de expresiones que existen en Latinoamérica y el Caribe en lo que se refiere a la vivencia de la sexualidad y a la construcción de identidades sexuales y de género diversas. Con lo anterior, lo que se busca es destacar el hecho de que los fenómenos señalados no se expresan de manera lineal en la zona, sino que pasan por muy distintas experiencias que van desde la permisividad hasta el rechazo total a las formas de expresión de la diversidad sexual y de género.

En este sentido, interesa retomar ejemplos que nos permitan apreciar en términos generales las visiones que sobre los temas que nos ocupan han tenido y que, incluso, conservan, algunas naciones originarias de la región, las cuales se desarrollarán en el Capítulo II. Es importante destacar que en este contexto lo que interesa identificar no es tanto la variedad en las prácticas sexuales (que como el caso de la homosexualidad han sido registradas en muy diversas etnias a lo largo del continente), sino particularmente aquellos ordenamientos sociales o culturales que por sus características peculiares han permitido u otorgado legitimidad a este tipo de

prácticas desde tiempos ancestrales, incluyendo la construcción de identidades y expresiones de género diversas.

Por su parte, el Capítulo III se propone analizar la forma en que se deja ver el fenómeno de la diversidad sexogenérica en las sociedades latinoamericanas y caribeñas contemporáneas, mediante una reflexión acerca de las características que han adoptado los movimientos sociales a favor de estos temas, así como algunas de las problemáticas enfrentadas. La segunda parte del capítulo estará encaminada a tratar de entender la forma peculiar en la que algunos movimientos radicales de izquierda en la región se han planteado el tema de las minorías sexuales, incluyendo, por ejemplo, casos como los de las guerrillas salvadoreña y nicaragüense, para tratar hacia el final de este apartado la manera particular cómo se ha vivido y cómo ha ido cambiando en el tiempo este tema al interior del régimen revolucionario en Cuba.

Finalmente, el apartado de Conclusiones se propone reflexionar acerca de los hallazgos de esta investigación, tratando de destacar, en principio, la utilidad que pueda brindar -o no- el enfoque de género para analizar la discriminación y la violencia a la diversidad sexual y de género, así como las posibilidades que otorga para futuras investigaciones sobre estos temas en nuestra región. Se cerrará este apartado con una reflexión acerca de los eventuales aportes que podrían resultar de este trabajo, con miras a cuestionar las visiones hegemónicas que aún persisten sobre los temas de los que nos ocuparemos y que, hasta la fecha, discriminan y violentan, con lo cual limitan también la posibilidad de consolidar sociedades más justas e incluyentes para todas las personas, independientemente, en este caso, de la orientación sexual, las identidades y expresiones de género, o las corporalidades diversas.

Capítulo I. El enfoque de género y las investigaciones sobre discriminación a la diversidad sexogenérica en América Latina y el Caribe

Es posible identificar en nuestra región un número considerable de trabajos dedicados a indagar acerca del fenómeno de la discriminación por orientación sexual, identidad de género, expresión de género y características sexuales, los cuales buscan documentar y denunciar, no sólo las infracciones a los derechos humanos de las personas que transgreden los dictados de la heteronormatividad, la cisnormatividad y los sistemas binarios de sexo y género en nuestras sociedades, sino también la violencia cotidiana que enfrentan, incluyendo la violencia extrema patente en los crímenes de odio contra las minorías sexuales, situación que determina que ALC se considere una de las regiones más peligrosas del mundo para las minorías sexuales. A pesar de ello, se aprecia que sólo en pocos casos estos trabajos se han detenido a reflexionar en el contexto cultural, económico, político y social que genera en nuestras sociedades esta forma particular de la discriminación, a la que nos referiremos también con el término homofobia, el cual desarrollaremos más adelante, pero que, por lo pronto y de acuerdo con la última edición del diccionario de la Real Academia Española, entenderemos como la “aversión hacia la homosexualidad o las personas homosexuales”.

Teniendo presente lo anterior, la primera parte de este capítulo se encaminará a conocer el estado de la cuestión con relación a los trabajos sobre discriminación por orientación sexual, identidad y expresión de género y diversidad corporal, así como sus respectivos aportes para entender un fenómeno por demás complejo en nuestra región. En este contexto, una de las vertientes que se analizarán es la que se refiere al uso del término homofobia, que es recurrente en este tipo de documentos a pesar de sus orígenes vinculados a la psicología, lo que le impone limitaciones para tratar una problemática con claras implicaciones de carácter social, pero que, no obstante, ha sido baluarte en las luchas para visibilizar a las diversidad sexogenérica, así como punta de lanza para la realización de textos de diversa índole (en particular políticos y académicos) sobre los temas que nos ocupan.

Con el ejercicio a realizarse se busca identificar los alcances y límites de los trabajos a los que nos hemos referido arriba, en particular en lo que se refiere a generar perspectivas de análisis que nos permitan explicar de una manera más amplia y concluyente el complejo fenómeno de la discriminación estructural que enfrentan las minorías sexuales en nuestras sociedades. Posteriormente, la segunda parte del capítulo se encaminará a revisar la pertinencia de utilizar el enfoque o perspectiva que se ha desarrollado en torno a la categoría de género para apoyar las investigaciones sobre las expresiones de la diversidad sexogenérica, así como las causas de su discriminación en las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

Sin embargo, antes de tratar los temas comentados, parece necesario establecer los alcances de lo que entendemos por discriminación, en particular cuando este término se vincula a la realidad que enfrentan las minorías sexuales. De acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), la discriminación comprende “Toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional, y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades” (2016, 17). La misma fuente indica que los motivos por los que un acto se puede considerar discriminatorio es cuando tenga como base: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género, las características sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o cualquier otro (2016, 18).

CONAPRED aclara que esta definición parte de la prevista en el artículo 1, fracción III, de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, la cual, para efectos del glosario elaborado por dicha institución sobre diversidad sexogenérica y corporal, fue complementada con los términos de “orientación sexual”, “identidad de género”, “expresión de género” y “características sexuales” (retomados en nuestro

trabajo), “al tratarse de categorías protegidas por el derecho al libre desarrollo de la personalidad” (2016, 18). Al respecto, si bien CONAPRED no lo menciona, todo parece indicar que el precedente para tal decisión se vincula con instrumentos internacionales que han establecido el marco para reglamentar cuestiones asociadas a los derechos humanos de las minorías sexuales, en particular los “Principios de Yogyakarta sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género”, que se dieron a conocer en 2007, y que se actualizaron en 2017 (Principios de Yogyakarta+10) para abarcar también la expresión de género y las características sexuales¹⁷.

Tales instrumentos han sido retomados también para el caso de nuestro continente por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), la que los ha utilizado como referencia para sus recomendaciones a los Miembros de la OEA con relación a la orientación sexual, identidad y expresión de género y diversidad corporal¹⁸. Se aprovecha para señalar que si bien se tienen claros estos cuatro niveles para categorizar la diversidad del colectivo LGBT+, en adelante, para simplificar las referencias, lo haremos preferentemente con el término de diversidad sexogenérica, a reserva de utilizar cada uno de los niveles señalados cuando corresponda.

17 Los Principios de Yogyakarta tratan una amplia gama de estándares internacionales de derechos humanos y su aplicación a cuestiones sobre orientación sexual e identidad de género. El 10 de noviembre de 2017, un panel de expertos publicó principios adicionales que reflejan los avances en el derecho y la práctica internacionales de derechos humanos desde que se dio a conocer el documento original en marzo de 2007 y los cuales adicionaron los relativos a la expresión de género y las características sexuales. El texto completo de los Principios de Yogyakarta y los Principios de Yogyakarta+10 están disponibles en: www.yogyakartaprinciples.org.

18 A decir de la propia CIDH, sus posicionamientos sobre estos temas se han basado especialmente en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y en el Derecho Interamericano, además de los desarrollos progresivos que han ido teniendo lugar en las últimas décadas, en particular aquellos vinculados con los principios y obligaciones en materia de derechos de las personas LGBTI comprendidos en el Sistema Interamericano, principalmente en la Declaración Americana de Deberes y Derechos del Hombre y la Convención Americana sobre Derechos Humanos, a la luz de las interpretaciones realizadas desde el sistema de casos, incluyendo *Atala Riffo y niñas vs. Chile*, *Flor Freire vs. Ecuador*, *Duque vs. Colombia* y *Azul Rojas Marín vs. Perú*, que han fortalecido los estándares interamericanos para la protección de los derechos de las personas que se autoidentifican como LGBTI o que son percibidas como tales. Asimismo, están las recomendaciones emitidas por la Comisión en materia de Derechos Humanos de las Personas LGBTI en el marco de la pandemia global de la COVID 19 (CIDH, 2020, 16, párrafo 16).

I. Características generales de las investigaciones sobre discriminación a la diversidad sexogenérica en ALC

Como podremos apreciar en esta primera parte del capítulo (igual que ya lo hicimos en la parte introductoria), existen diversos informes e investigaciones a nivel nacional, regional e internacional que nos alertan sobre las distintas formas que asume aún hoy en día en países de la región la discriminación y la violencia a las minorías sexuales, los cuales han sido elaborados ya sea desde la perspectiva amplia de los derechos humanos, o desde aquella que lucha específicamente por el respeto a los derechos del colectivo LGBT+. En tales documentos se puede apreciar una transición que va del estudio de las distintas expresiones de la homofobia (que luego incluirían también a la lesbofobia, bifobia, transfobia, intersexfobia, etc.), a analizar después su incidencia en las sociedades latinoamericanas y a reseñar las denuncias de las víctimas de violencia, para posteriormente irse especializando en documentar las diferentes facetas de este tipo de discriminación, así como a evidenciar la carencia de un marco institucional que garantizase la igualdad ante la ley de la diversidad sexogenérica.

Actualmente, desde una perspectiva más amplia, que tiene como eje el andamiaje institucional que se ha construido en torno a la defensa de los derechos humanos, además de los temas arriba señalados, se han ido particularizando las referencias para analizar los diferentes niveles en que se verifica la discriminación a las minorías sexuales, tanto en lo que se refiere a la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género, así como las características sexuales. Asimismo, los estudios realizados han buscado identificar medidas para contrarrestar tales expresiones de violencia mediante el establecimiento y observancia de compromisos en los planos nacional e internacional, en particular a la luz de la presión ejercida por las movilizaciones LGBT+ y grupos aliados.

Como decíamos, un término que articuló la literatura sobre estos temas desde el primer momento es el de homofobia, el cual se sigue utilizando hasta la fecha, si bien está cediendo el paso a otros que se están constituyendo en herramientas para el análisis, pero también para la denuncia, de temáticas vinculadas con la discriminación

a las minorías sexuales. De la mano de aquellos primeros análisis, hoy sabemos más acerca de las características que asume la homofobia en nuestras sociedades, la que para su estudio se clasificó en diferentes categorías que se describen a continuación¹⁹.

Tenemos en primer término la *homofobia personal*, que hace referencia al sistema de creencias personales (o prejuicios) según el cual las minorías sexuales inspiran compasión u odio, ya sea por estar psicológicamente perturbadas, genéticamente defectuosas, por tratarse de seres inadaptados o inmorales que contradicen las leyes de la naturaleza y que destacan, en términos generales, por ser inferiores a los heterosexuales. Un caso particular a mencionar es el de la llamada *homofobia internalizada (o interiorizada)*, que nos habla de la incorporación por parte de la diversidad sexogenérica de los prejuicios presentes en la sociedad en contra de sus integrantes, lo que, además de destacar por constituirse en una causal de daño emocional, también permite una primera aproximación para explicar fenómenos como el separatismo y discriminación que se ha identificado en el propio colectivo LGBT+.

Llegamos así a la *homofobia interpersonal* (que es propiamente a la que se identifica con la discriminación), la cual se hace presente cuando los valores o prejuicios contra las minorías sexuales se concretan en acciones que atentan contra sus derechos o integridad física y emocional, tales como las que hemos venido mencionando desde la parte introductoria de este trabajo, asociadas con la restricción de derechos y la violencia en menor o mayor medida, que se efectúan en distintos espacios tanto públicos como privados. Más allá del impacto que tienen tales situaciones en la construcción de las identidades subjetivas (por ejemplo, a nivel de la autoestima), está el hecho de que también contribuyen a la profundización de problemáticas sociales, tales como: desempleo, pobreza, suicidio, abuso a menores, drogadicción y difusión del VIH/SIDA, además de otras como el hecho de que, ante el rechazo, la violencia o la imposibilidad de identificarse positivamente en virtud de la discriminación de que son objeto, muchos menores decidan dejar sus hogares engrosando las filas de los niños y jóvenes de la calle, o se empuje a cada vez mayor número de personas a migrar, en este fenómeno que hoy se conoce como el *sexilio*.

19 A menos que se indique lo contrario, en la descripción de las distintas categorías de la homofobia se sigue en principio la propuesta de Warren Blumenfeld (1992), especialista estadounidense.

En este contexto, cabe destacar lo que algunos denominan la *homofobia criminal*, en cuya presencia las víctimas son objeto de violencia extrema mediante golpes, torturas, mutilaciones, violaciones, e incluso los asesinatos, resaltando en muchos casos la saña con que se realizan, lo que ha llevado a identificar que (a diferencia de otro tipo de homicidios), en la mayoría de los crímenes por homofobia se percibe “la necesidad psicológica del victimario de no sólo de infringir daño (*sic*), sino de *castigar hasta el exterminio*, (lo que) constituye una verdadera ejecución” (Comisión Ciudadana Contra los Crímenes de Odio por Homofobia, 2000, 9). Estos delitos no se limitan a los que realizan personas o grupos de manera ocasional, sino que se han documentado ejecuciones extrajudiciales sistemáticas, entre ellas las realizadas por los denominados escuadrones de la muerte, o los asesinatos de “limpieza social” (algunos de inspiración neo-nazi), cuyas víctimas son, por igual, integrantes de las minorías sexuales, niños de la calle, mendigos, delincuentes, drogadictos o trabajadores sexuales²⁰.

Sobre este tema, cabe precisar que, de acuerdo con informes de organizaciones por los derechos humanos, los casos de violencia extrema contra las minorías sexuales han sido comunes en la mayor parte de la región, aún hasta la fecha. No obstante, como parte de la invisibilidad de las problemáticas que enfrenta el colectivo LGBT+ en nuestras sociedades, sólo en muy pocos casos existen instancias que se dediquen a documentarlos y denunciarlos en forma más o menos sistemática. Al respecto, es de destacar la reflexión que realiza la CIDH sobre la dificultad para documentar estos crímenes de manera fehaciente, en particular ante la falta de denuncias y estadísticas oficiales sobre el tema (2015, 79-81). A partir de un monitoreo “no exhaustivo” en el continente durante 15 meses (entre 2013 y 2014), la Comisión identificó 770 actos de violencia contra personas del colectivo LGBT+, concluyendo que estos actos ocurren “de manera generalizada en todos los países del continente americano” (CIDH, 2015, 83).

20 Para documentar casos de “limpieza social” en la región que involucran a la diversidad sexogenérica véase, por ejemplo, CIDH, 2015, 40, párrafo 29. Si bien de acuerdo con algunas informaciones, buena parte de este tipo de violencia se atribuye a grupos privados o del ámbito estatal, las fuerzas insurgentes de izquierda también han sido asociadas en el pasado a las agresiones en contra de las minorías sexuales, tema que revisaremos en el Capítulo III.

Otros ejercicios elaborados por organizaciones de la sociedad civil, han identificado que Brasil y México son los países en los que se han documentado la mayor cantidad de asesinatos por homofobia. Para el caso de Brasil, en un periodo de 15 años (1980-1994) se documentaron alrededor de 1,200 asesinatos (Luiz Mott, 1994, 11). En el caso de México, de acuerdo con el *Informe de Crímenes de Odio por Homofobia en México 1995-2009*, “fueron asesinadas en el país más de 750 personas por causa de su orientación sexual” (*cit.pos.* Comisión de los Derechos Humanos del Distrito Federal, 2012). Se debe destacar que, de acuerdo con el citado Informe, la cifra señalada podría ser tres veces mayor, “debido al subregistro en los crímenes por homofobia”. Por último, el Observatorio de Personas Trans Asesinadas (coordinado por *Transrespect Versus Transphobia Worldwide*, con sede en Europa) dio a conocer que 2021 fue el año con mayor número de asesinatos de personas *trans* y género-diversas a nivel mundial, con 375 casos entre el 01/10/20 y el 30/09/21, es decir, un incremento del 7% respecto al año previo. Esta información señala que “Brasil sigue siendo el país que reportó la mayoría de asesinatos (125) seguido por México (65) y los Estados Unidos (53). Los datos muestran que un total de 4042 personas *trans* y género-diversas reportaron haber sido asesinadas (*sic*) entre el 1 de enero de 2008 y 30 de septiembre de 2021” *Transrespect Versus Transphobia Worldwide* (2021).

Para concluir esta reflexión, caben dos señalamientos. El primero es establecer que es precisamente esta información sobre los crímenes de odio por homofobia y en particular los asesinatos de personas del colectivo *trans*, donde se identifica a Brasil y México como los países con mayor número de incidencias, la que ha llevado a afirmar a diferentes actores que ALC es la región “más peligrosa del mundo” para la diversidad sexogenérica (por lo menos a nivel del número de casos documentados). En segundo término, indicar que, de acuerdo con la CIDH, la actitud de “castigar” que se menciona arriba no se remite solamente a los casos de violencia extrema, sino que está presente también tanto en individuos como instancias públicas que, con diferentes grados de violencia, buscan sancionar cotidianamente a “identidades, expresiones, comportamientos o cuerpos que difieren de las normas y reglas de género tradicionales, o que son contrarias al binario hombre/mujer” (2015, 37). Tal es el caso de quienes violentan ante expresiones de afecto entre personas del mismo sexo, ante

el afeminamiento o masculinización donde se aprecia que “no corresponde”, o las manifestaciones de fuerza por parte de los agentes de seguridad del Estado (amparados en normas sobre moral pública), o la violencia médica ejercida para “arreglar” cuerpos que difieren de los estándares socialmente aceptados de lo que es un cuerpo masculino o femenino (CIDH, 2015, 38), entre otras manifestaciones de sanción social a lo que está fuera, o que así se interpreta, de la cisheteronormatividad.

Al respecto, parece oportuno darnos una idea acerca de las dimensiones y peculiaridades del fenómeno de la discriminación, ya que si bien en el contexto de un mundo globalizado es perceptible una mayor tolerancia hacia algunos miembros de la comunidad LGBT+ (en particular hacia gays y lesbianas), dicha situación no es homogénea en todos los países y territorios. De acuerdo con la Encuesta Mundial de Valores (WVS, por sus siglas en idioma inglés) la tendencia señalada es identificable en los últimos treinta años, en particular en sociedades industriales donde las transformaciones habrían sido mucho más perceptibles, a diferencia de los países que han permanecido “económicamente estancados”, en los que se mostraron pocos cambios en estos temas²¹. Es importante destacar que, a pesar de lo anterior, en la citada encuesta se puede advertir que entre los diez enunciados con mayor incidencia se sigue ubicando el que indica que “La homosexualidad nunca es justificable”, igual, por cierto, que el tema del aborto.

Dicha información es congruente con lo que nos dejan ver las encuestas nacionales sobre discriminación realizadas en México; por ejemplo, en la primera de ellas (cuyos resultados se informaron en mayo de 2005), en promedio, 9 de cada 10 mujeres, adultos mayores, indígenas, discapacitados, homosexuales y miembros de minorías religiosas, percibían que eran discriminados con base en su condición. Ahora, al paso del tiempo, son identificables algunos cambios; mientras en 2005 la tercera parte de estos grupos dijo haber sufrido discriminación en el último año, para la encuesta realizada en 2017 (la más recientemente de este tipo) el porcentaje se redujo hacia el 20% (INEGI, 2018).

21 *World Value Survey*, en: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>, sección: Globalización y valores convergentes.

Para los temas que nos ocupan, de la encuesta de 2017 destacan aspectos como la percepción respecto a cuánto se respetan los derechos de diferentes grupos de población, indicándose que se respetan poco o nada los de las personas *trans* (72%) y gays o lesbianas (66%), mismos que se encuentran en los primeros lugares por arriba de los indígenas (65%); trabajadoras del hogar (62%); discapacitados (58%); adultos mayores (57%); afrodescendientes (56%), y las mujeres (48%). En lo que se refiere a indicadores que hablan de la predisposición hacia ciertos grupos de personas, a la pregunta de a quién no se le rentaría un cuarto dentro de la propia vivienda los resultados fueron: extranjeros (39.1%); jóvenes (38.6%); personas *trans* (36.4%); con VIH/SIDA (35.9%), o gays o lesbianas (32.3%). De acuerdo con la encuesta, también es perceptible que los hombres tienen en general menos apertura que las mujeres hacia los grupos señalados, siendo las personas *trans*, gays y lesbianas y personas seropositivas las que muestran menos aceptación entre los varones.

Entre las preguntas tendientes a identificar ideas preconcebidas acerca de los grupos discriminados, la encuesta de 2017 incluye una relacionada con el rechazo a que una hija o hijo se case con una persona con VIH/SIDA (57%); del mismo sexo (43%), y con otra religión (13%), siendo estos los tres aspectos con mayor incidencia. Por último, en lo que se refiere a aspectos de representación política, la mitad de los encuestados se opone a elegir a una persona gay o lesbiana para presidente de nuestro país, porcentaje que se comparte para el caso de mexicanos nacidos en otra nación; tampoco se está de acuerdo en un porcentaje de 1 de 3, que afrodescendientes o personas con discapacidad presidan nuestra república (INEGI, 2018).

Para finalizar este apartado, cabe mencionar que en la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG) 2021 se identifican algunos datos interesantes y específicos acerca de la composición de la diversidad sexogenérica²². Por ejemplo, que el 68% de esta población, calculada en 5 millones de personas (5.1% del total en México), tiene entre 15 y 29 años. Por su orientación sexual, el 52% se identifica como bisexual, 26% como gay u homosexual, 11% como lesbiana y el

22 La ENDISEG 2021 se dio a conocer en junio de 2022 por parte del INEGI; en el comunicado correspondiente se destaca que este ejercicio es el primero en su tipo para el caso de nuestro país y con él “el INEGI se coloca a la vanguardia internacional en el diseño e implementación de un instrumento estadístico específico para identificar a la población LGBTI+ en México” (INEGI, 2022).

11% restante con otra identidad no normativa. Respecto a su identidad de género, el 35% se identifica como transexual y el 65% restante como no binario, de género fluido, agénero, entre otras adscripciones. 11% de personas que se adscriben como indígenas y 4% como afrodescendientes se asumen como parte del colectivo LGBT+. Poco más de la cuarta parte alguna vez ha pensado en suicidarse y el 14% lo ha intentado, la gran mayoría por problemas familiares o de pareja, o en la escuela. Finalmente, la encuesta identifica que el 55% de personas con una identidad normativa están de acuerdo que las parejas del mismo sexo demuestren afecto en público; el 59% que contraigan matrimonio y el 44% que puedan adoptar (INEGI, 2022).

Ahora, siguiendo con nuestra categorización, llegamos al caso de la *homofobia institucionalizada*, la cual se refiere al tipo de discriminación que se ejerce en contra de las minorías sexuales por parte de organizaciones gubernamentales, empresariales, educativas, de padres de familia y religiosas, entre otras, y que en el caso de ALC las presiones que ejercen se han traducido en falta de avances en reglamentaciones a favor de los derechos del colectivo LGBT+ o, incluso, en francos retrocesos que los están limitando de manera expresa (tal como lo vimos en la parte introductoria de este trabajo). Es a la luz de que sigan existiendo leyes que penalizan las relaciones sexuales entre personas adultas del mismo sexo; o la imposibilidad de consolidar un marco normativo que proteja los derechos laborales, el acceso a la seguridad social, el matrimonio igualitario o la adopción; o el hecho de que no se reglamente en contra de agravar las penas ante crímenes de odio, la incitación a la violencia o para prohibir las mal llamadas “terapias de reconversión”, es que incluso se pueda hablar de “Homofobia de Estado”, favorecida por la coalición de intereses de diferentes grupos de poder.

Se debe destacar que este contexto de ambigüedad jurídica o de francos retrocesos ha sido uno de los detonantes del hostigamiento, la intimidación y la extorsión a las minorías sexuales en la región, inclusive por parte de aquellas autoridades que, como las fuerzas estatales del orden, deberían salvaguardar su integridad. Ello también determinó el que se haya llegado a negar personalidad jurídica a organizaciones de gays y lesbianas (incluyendo a aquellas en contra del VIH/SIDA), aduciendo causales como “ir en contra de la moralidad y la decencia

públicas”; limitar el derecho de asamblea y asociación pacífica a organizaciones LGBT+; realizar allanamientos y detenciones arbitrarias, incluyendo redadas, o el que hasta la fecha se sigan asesinando activistas a favor de los derechos de las minorías sexuales, en particular en casos como el del colectivo *trans*.

Finalmente, de acuerdo con la categorización que hemos seguido hasta ahora, señalaremos ahora el caso de la denominada *homofobia cultural*, la cual nos refiere a las normas sociales o códigos de conducta que, sin estar expresamente inscritos en una ley o en un reglamento, funcionan en la sociedad para legitimar la opresión hacia las minorías sexuales. En este ámbito destacan situaciones como la llamada “conspiración del silencio” o la “negación de la cultura”, con las cuales se busca marginar o invisibilizar en este caso a la diversidad sexogenérica (ya que, como lo dejan ver múltiples ejemplos, lo mismo ha sucedido con otras minorías segregadas como los indígenas y los afrodescendientes, entre otros grupos), al negarles o delimitar sus espacios de reunión, restringir su representación institucional, reprimir en este caso el que se visibilicen deseos y afectos, difundiendo estereotipos que operan como forma de control, o desalentando la discusión abierta de asuntos de su interés, a pesar de que se trata de una población que se estima en varios millones de personas en la región latinoamericana y caribeña.

Sobre este punto, se debe destacar que la invisibilidad obligada o asumida en que ha colocado la discriminación a muchos de los integrantes del colectivo LGBT+, es la causa de que se dificulte conocer las dimensiones de la diversidad sexogenérica. Convencionalmente -y sólo por tener una referencia- los estudiosos del tema han formulado que el porcentaje de personas que se identifican como homosexuales (masculinos y femeninos) asciende a un promedio del 10% de la población, situación por lo demás difícil de comprobar, debido a la invisibilidad en que se ubican estos temas en la mayor parte de los países. Cabe señalar que para el caso de ALC, solamente el porcentaje señalado podría abarcar a un total de alrededor de 70 millones de personas²³.

23 Como ejemplo de la polémica en torno a este tema, consúltense las reflexiones de Marina Castañeda (1999, 31-32) y (2002, 14), quien destaca las conclusiones de Alfred Kinsey, quien señaló en 1948 que el 10% de los hombres a los que entrevistó declaró ser “más o menos

Siguiendo adelante con nuestra revisión, una variante de la homofobia cultural que resulta de particular relevancia para el presente trabajo, es la que se refiere a aquella que se observa en el borramiento o falseamiento de pasajes históricos, que se hubieran podido constituir en paradigmas culturales o referentes simbólicos de identificación positiva para las minorías sexuales. Tal es el caso de los testimonios legendarios del amor y el erotismo entre personas del mismo sexo, o las experiencias registradas en poblaciones latinoamericanas y caribeñas, cuyas valoraciones y vivencias en torno a la diversidad sexogenérica eran en algunos casos muy distintas a las que después se vendrían a imponer a sangre y fuego por parte del régimen colonial y la moral cristiana.

Sólo para introducir el tema (ya que en él abundaremos en el capítulo II), cabe dejar asentado que existen estudios que se han dedicado a revisar la historia de las sociedades occidentales buscando los orígenes de la homofobia, con lo cual se ha logrado cuestionar los relatos que acompañaron su surgimiento. Entre tales estudios es posible identificar la importancia que se da al judaísmo, pero particularmente el cristianismo, en la difusión de buena parte de los valores que condenaron las prácticas sexuales no relacionadas con la procreación (véanse, Boswell, 1994 y 1998; de la Maza, 1985 y Fone, 2000), lo que llevaría a la larga al profundo cambio que significó pasar de la permisividad al erotismo entre personas del mismo sexo -patente en numerosas culturas de la antigüedad- a la franca hostilidad que se vendría a imponer posteriormente.

Una cuestión de matiz en estos planteamientos que vale la pena enlazar aquí, es el relativo a las diferentes interpretaciones acerca de qué tan significativo pudo haber sido el papel del cristianismo en tales eventos. En el caso de Font y de la Maza, sus argumentaciones parecen sugerir que dicho rol habría sido determinante. Por su parte Boswell no los contradeciría, aunque sí matiza el momento y el grado de participación,

exclusivamente homosexual". Tales cifras han sido difundidas, incluso de manera triunfante, por el movimiento lésbico-gay en diferentes partes del mundo, aumentándose para llegar a reivindicar porcentajes de entre el 15 y 20%. Como indicamos arriba, para el caso de México, en la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG) 2021 se identificó que la población LGBTI+ ascendería a 5 millones de personas (es decir, 5.1% de la población de 15 años y más), un equivalente a una de cada 20 personas en nuestro país que se identifican abiertamente como parte de dicho colectivo (INEGI, 2022).

al argumentar que el cristianismo más bien habría replicado en etapas tardías los cambios que sobre estos temas se fueron gestando a la par de la decadencia del imperio romano, que se traducirían en un ambiente social que empezaría a condenar las prácticas sexuales no tendientes a la procreación, por lo que no sería sino hacia la Edad Media que tales valores habrían pasado a formar parte de aquellos que posteriormente propagaría el cristianismo²⁴.

Asimismo, en los estudios señalados ha cobrado un papel relevante el cuestionamiento a pasajes que se consideran piedra angular del pensamiento homofóbico, como podría ser el caso de la destrucción de Sodoma a causa de los comportamientos homosexuales de sus habitantes, interpretación que, de acuerdo con Boswell, ha estado a debate históricamente, por lo que no existe acuerdo sobre el particular²⁵. Ahora, un ejemplo que podría ser paradigmático de la distorsión de narraciones que hubieran servido de referentes simbólicos de identificación positiva para la diversidad sexogenérica es el relativo a las Bodas de Caná, donde existe

24 Entre las argumentaciones de Boswell la siguiente da cuenta del complejo proceso que parece estar detrás del cambio en las percepciones entre el mundo antiguo y el de la era cristiana sobre los temas que nos ocupan: “El hecho de que los sistemas filosóficos que no estaban de acuerdo en ninguna otra cosa llegaran sin embargo a las mismas conclusiones en relación con la procreación como «fin» de la sexualidad parecería indicar que se trataba de una noción lo suficientemente común como para no requerir ninguna justificación filosófica específica; probablemente se trataba más de un fenómeno social que de un fenómeno intelectual” (1998, 127). Ahora, sobre el papel del cristianismo en la difusión de estos preceptos, Boswell nos dice: “el cristianismo ejerció una gran influencia en el cambio de (tales) costumbres, pero es probable que sus consecuencias sobre las actitudes respecto de la homosexualidad fueran menos importantes de lo que comúnmente se supone y, con seguridad, más complejas y variadas de lo que se ha reconocido hasta ahora” (1998, 95). Más adelante abunda: “sería engañoso caracterizar al cristianismo como una fuerza particularmente responsable de sentimientos y doctrinas antigays. En los últimos tiempos del Imperio, todas las tradiciones filosóficas organizadas de Occidente se volvieron cada vez más intolerantes con el placer sexual y a menudo resulta difícil distinguir los preceptos éticos cristianos de los de la filosofía pagana del mismo período” (1998, 126). “La presión antierótica del gobierno y de las escuelas más ascéticas de ética sexual terminaría por lograr, con el tiempo, la supresión de los aspectos más públicos de la sexualidad gay y, finalmente, por incluir en el propio cristianismo una reacción de violenta hostilidad, pero este proceso llevó un tiempo muy prolongado y no es posible atribuirlo a actitudes ampliamente difundidas ni prejuicios entre los primeros adherentes a la religión cristiana” (1998, 131).

25 Boswell señala que la condena a las conductas homosexuales está presente en varios pasajes del Antiguo Testamento, si bien el más conocido y con mayor trascendencia ha sido el relativo a Sodoma. No obstante, la interpretación relativa a la depravación de Sodoma y su vinculación al delito de homosexualidad es más o menos reciente (1998, 96). De acuerdo con textos patrísticos revisados por Boswell, la finalidad del relato fue la de “condenar la falta de hospitalidad a los extranjeros; otros entendieron que condenaba la violación; la mayoría lo interpretó en términos más ampliamente alegóricos y sólo tangencialmente relacionados con la sexualidad” (1998, 98).

controversia al no aceptarse que Jesucristo habría santificado una unión homosexual entre un soldado romano y su amado, ya que en la interpretación tradicional se ha traducido este último término como amante, cambiando el sentido original del relato (Boswell, 1994).

Así, estudios como los mencionados han hecho evidente la necesidad de visitar la historia desde la perspectiva de las minorías sexuales, lo que ha permitido que hoy sepamos, no sólo que la diversidad sexogenérica ha acompañado a la humanidad a lo largo de su existencia, sino que, como nos permitirán apreciar algunos de los casos que trataremos más adelante, ésta ha gozado de legitimidad en el marco de diferentes culturas. Tal tipo de conocimiento ha permitido poner en tela de juicio algunos de los paradigmas sobre los que se cimentaron los valores contrarios a los comportamientos sexuales diversos propagados especialmente por el cristianismo y los cuales posteriormente se reciclarían en su versión laica por parte de la ciencia y el Estado modernos, consolidándolos como parte de la cultura hegemónica en las sociedades occidentales y occidentalizadas como las nuestras.

II. *Alcances y límites de estudios fundamentados en el concepto de homofobia y conceptos alternativos*

En buena parte de los documentos citados hasta ahora, así como en la mayoría de la bibliografía que se produce en ALC sobre estos temas, el término homofobia se utiliza de manera recurrente sin cuestionar sus alcances o límites teóricos, básicamente por el carácter de denuncia que tiene sobre el fenómeno de la discriminación y la violencia a las minorías sexuales. Sin embargo, este término -que se utiliza para describir la hostilidad o miedo hacia la homosexualidad y las personas que la practican- enfrenta limitaciones como herramienta para explicar una problemática multidimensional como lo es la discriminación debida a la orientación sexual, la expresión e identidad de género, así como a la diversidad corporal, la cual tiene graves repercusiones a nivel social.

La utilización original del término homofobia y el hecho de que se remita al ámbito de las fobias, lo ubica más en el terreno de la psicología, que propiamente en el de las ciencias sociales, a pesar de que su utilización original se remite a los 1960's,

en el marco de las revueltas sociales de esa década. En el caso de la academia, de acuerdo con Byrne Fone (2000, 5), este vocablo fue utilizado por primera vez por K.T. Smith en 1971, en un artículo titulado "*Homophobia: A Tentative Personality Profile*". Al año siguiente George Weinberg, en su libro "*Society and Healthy Homosexual*", la definió como "*the dread of being in close quarters with homosexuals*" (el temor de estar en contactos cercanos con homosexuales). Posteriormente Mark Freedman, en su texto "*Homophobia: The Psychology of a Social Disease*", profundizó el concepto definiéndola como "*(an) extreme rage and fear reaction to homosexuals*" (una reacción extrema de ira y miedo hacia los homosexuales)²⁶.

A pesar de este pasado vinculado a la psicología, el término homofobia siguió ganando terreno en el marco de investigaciones sobre la discriminación de las minorías sexuales, incluso desde la perspectiva de diferentes disciplinas, por lo cual, como veremos, es importante tenerlo presente e inclusive analizarlo para evidenciar algunas de las limitaciones que enfrentan las investigaciones que le utilizan como eje. Es menester destacar también que la generalización de este término está muy relacionada con el hecho de que se puso al centro de los discursos de los movimientos sociales a favor de la diversidad sexogenérica, incluso hasta la fecha, con connotaciones políticas claras encaminadas al reconocimiento de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los disidentes sexuales.

26 Esta manera de referirse a la homofobia es consistente con lo que han verificado diferentes estudiosos sobre el tema. Por ejemplo, en un trabajo reciente dado a conocer por investigadores de la Universidad Alberto Hurtado de Chile, se citan a quienes han observado que, en efecto, la intensa rabia, cólera y disgusto son características de las respuestas emocionales negativas de personas heterosexuales hacia la homosexualidad, lo cual se constituiría en un rasgo peculiar que disociaría incluso a la homofobia de otras fobias, ya que mientras "el componente emocional de la fobia es la ansiedad, en el caso de la homofobia es la rabia y la cólera" (Barrientos y González, 2022, 3). Ello explicaría "la intensa brutalidad que caracteriza muchos crímenes de odio hacia las minorías sexuales, (que) son más consistentes con la rabia y la cólera que con el miedo" (*Ibidem*). La verificación de tales afirmaciones ha sido profusamente documentada y sólo citaremos aquí al Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes de Naciones Unidas, quien ha destacado que en una parte considerable de los casos de tortura a personas LGBT se les somete con frecuencia a actos de violencia de índole sexual, como violaciones o agresiones sexuales (en particular en los casos de las lesbianas y las personas *trans*), a fin de "castigarles", y que, incluso, se les somete en una proporción excesiva a torturas y otros malos tratos "porque no responden a lo que socialmente se espera de uno y otro sexo". De hecho, deshumanizar a la víctima, es otra condición recurrente y necesaria para que tengan lugar la tortura y los malos tratos (*cit.pos.* CIDH, 2015, 38).

No está de más indicar que la situación descrita llama la atención, en particular porque un término equívoco como el de homofobia, que nos refiere antes que nada al rechazo a los comportamientos homosexuales, limita en sí mismo las posibilidades de pensar el amplio fenómeno de la diversidad que enarbola el colectivo LGBT+, el cual reivindica orientaciones, prácticas, expresiones e identidades sexuales y de género mucho más variadas que la sola homosexualidad. Igualmente, en una perspectiva teórica, un término tan abarcador como el de homofobia puede esconder las especificidades en los tipos de discriminación que enfrentan los diferentes miembros de dicho colectivo, por ejemplo, la que viven las lesbianas (o “lesbofobia”), *vis a vis* la que enfrentan los gays o las personas bisexuales, *trans*, intersex, *queer*, etc. Así, ante lo equívoco del término homofobia para visibilizar las diferencias que existen en la discriminación a los diversos miembros del colectivo LGBT+, autores y autoras como Ann Pellegrini (1992) propusieron no hablar de homofobia sino de “homofobias”, cada una con sus particulares características, motivaciones e implicaciones. Por ejemplo, dicha autora distingue: 1) la homofobia de los hombres contra otros hombres; 2) la homofobia de hombres contra mujeres; 3) la homofobia de mujeres contra otras mujeres, y 4) la homofobia de mujeres contra hombres (1992, 48). Más allá de si se está de acuerdo o no con la propuesta analítica de Pellegrini, lo cierto es que es importante tener presente hasta dónde la perspectiva teórica para las investigaciones sobre los temas de la diversidad sexogenérica nos ha permitido generar respuestas para temas como el que nos ocupa, con objeto de no tender a reproducir en el nivel teórico los patrones hegemónicos de dominación que invisibilicen las problemáticas particulares de las minorías sexuales, o bien, lo que desde una perspectiva más general, podríamos tratar como el fenómeno de “las minorías dentro de las minorías” (en este caso referido, por ejemplo, al caso del colectivo *trans*, pero también del intersex, bisexual, *queer*, pansexual, entre otros), así como a las asimetrías existentes entre estos diversos grupos.

Como ya hemos comentado, este punto se ha salvado, en principio, hablando también de lesbofobia, bifobia, transfobia, intersexfobia, etc., lo que no resuelve el que se sigue remitiendo estos términos al ámbito de las fobias y, por tanto, al de la psicología, aunque también nos habla de lo poderoso del término para los imaginarios

del colectivo LGBTQ+, que lo resignifica/reinventa de las formas señaladas. No está de más indicar que, un ejemplo similar respecto al uso equívoco de términos sucede con el de patriarcado, el cual se ha convertido en uno de los ejes principales, sino es que el principal, de los discursos feministas y que, sin embargo, ha sido cuestionado por ser impreciso respecto al orden estratificado entre los sexos que se busca transgredir.

En efecto, como bien señala Gayle Rubin (1975), a lo largo de la historia y entre diferentes culturas, es posible identificar sistemas estratificados por género que no son necesariamente patriarcales. Así, en tanto el patriarcado es una forma específica de dominación masculina, su uso debería limitarse a caracterizar aquellas sociedades dominadas por pastores nómadas, “como los del antiguo testamento del que proviene el término, o grupos similares” (1975, 15). Al final, como señala la autora consultada, no se trata de discutir por las palabras, sino, se entiende, por precisar los imaginarios que convocan. Es por ello que Rubin propone el concepto de Sistema Sexo/Género (que explicaremos más adelante) como un término neutro que apela a indicar que la opresión no es inevitable, sino producto de relaciones sociales específicas que le organizan y, por tanto, sujetas de cambiar. A pesar de ello, patriarcado, igual que homofobia, seguramente seguirán siendo referentes de los discursos en contra del sexismo y el heterosexismo, dado lo poderosos que resultan para convocar voluntades.

En el ámbito latinoamericano la polémica en torno al término homofobia no ha sido ajena y así podemos ubicar un estudio pionero publicado por FLACSO–Chile, el cual de entrada ya nos advertía que *homofobia es un concepto en debate*, respecto del que es posible identificar, por lo menos, cuatro corrientes principales con relación a su uso y significado (Caro y Guajardo, 1997, 18). La primera corriente es la que ha defendido el uso del concepto de homofobia, entendiéndola siempre en su acepción de temor y/u odio. De acuerdo con los autores consultados por Caro y Guajardo (1997, 20), la homofobia sería: a) un componente psicológico esencial que tendería a reforzar la frágil masculinidad heterosexual (Badinter, 1992); b) una fobia construida socialmente, con la cual los hombres tratarían de enfrentar la atracción erótica hacia otros hombres para defender la masculinidad imperante en las sociedades patriarcales

(Kaufman, 1989); c) la proyección negativa de las identidades heterosexuales, en la cual el afeminado o “no – hombre” puede ser encarnado lo mismo por cualquier “otro” que sea diferente al ideal del hombre–blanco–heterosexual (Kimmel, 1997); d) el terror a perder la identificación de género, que forma parte del miedo a la diferencia característico de las prácticas de exclusión, como el sexismo, el racismo y la homofobia misma o el fundamentalismo religioso (Lamas, 1996), y e) en el contexto de la cultura latinoamericana, el temor a ser penetrado y descubrir en esa práctica la “fragilidad del macho”, lo que pondría en riesgo los cimientos del poder de la masculinidad y sus privilegios (Ramírez, 1993).

Una segunda corriente es la que ha conceptualizado a la homofobia en su vínculo con el SIDA (explicable particularmente por el momento en que se realizó la investigación de Caro y Guajardo, pero cuya percepción no es ajena hasta nuestros días) y la cual destaca el temor y hostilidad que generan tanto la enfermedad misma como a quienes se culpa de propagarla, así como a los comportamientos específicos asociados con la pandemia. De acuerdo con un estudio que reflexiona sobre estos temas editado por el “*Public Media Center*” de los Estados Unidos (Gunther, 1995, *cit.pos.* Caro y Guajardo, 1997, 21), la vigencia de la homofobia se considera problemática en virtud de que, a diferencia de otras formas de discriminación como el sexismo, o la que se fundamenta en el origen étnico, hasta la fecha en muchas de las sociedades latinoamericanas y caribeñas no ha sido posible generar consenso para su condena²⁷.

La tercera corriente es la que ha estudiado los prejuicios y la exclusión hacia las minorías sexuales sin utilizar o mencionar el concepto de homofobia. Al respecto, Caro y Guajardo (1997, 21-22) aluden a una serie de trabajos en los que se reflexiona acerca de estos temas en términos de “violencia antihomosexual”, como el análisis

27 De acuerdo con Byrne Fone, esta falta de consenso para la condena de la homofobia no sería característica sólo de nuestra región, sino que sería propia de las sociedades occidentales: “*Homophobia sometimes seems to be especially virulent in, and perhaps even unique to, Western Culture. Studies of sexual behavior in other cultures, past and present, have rarely discovered the social, legal, moral, or religious disapproval of homosexual behavior common to so many eras of Western history. Indeed, in modern Western society, where racism is disapproved, anti-Semitism is condemned, and misogyny has lost its legitimacy, homophobia remains, perhaps the last acceptable prejudice*” (2000, 3).

realizado por Comstock (1991) del patrón que se percibe a partir de la Segunda Guerra Mundial, en el cual la visibilidad de las minorías sexuales genera hostilidad y ante la insistencia de mayor visibilidad se incrementa la hostilidad. Asimismo, está un informe publicado por Amnistía Internacional en 1994, que se refiere a las “violaciones a los derechos humanos basadas en la orientación sexual”, o algunos otros que hablan de términos como “discriminación”, “intolerancia” o “estigma”, pero nunca de homofobia.

Sobre este último punto, un referente contemporáneo que cabe mencionar aquí es el de la CIDH (señera en muchos de los análisis y recomendaciones que se comparten a los Estados miembros de la OEA sobre estos temas), en cuyos textos nunca utiliza el término homofobia (a diferencia, por ejemplo, de instituciones mexicanas como CONAPRED o la CNDH), sino que habla de discriminación por orientación sexual, identidad de género, expresión de género y diversidad corporal. Lo anterior, a menos que el término homofobia forme parte de los muy numerosos contenidos que ha utilizado la Comisión como referencia en sus documentos sobre el tema, los cuales basta revisar para identificar la copiosa y muy heterogénea bibliografía que se produce en nuestra región con relación a los temas que nos ocupan.

Finalmente, la cuarta corriente identificada por Caro y Guajardo es la que se refiere a las limitaciones del término homofobia, el cual en su sentido popular perdería de vista que las actitudes contrarias a las minorías sexuales no provienen siempre de temores irracionales o fobias, sino que dicho fenómeno formaría parte integral de la manera peculiar como se construye la identidad heterosexual masculina en nuestras sociedades, pues “el temor de ser etiquetado como homosexual sirve para mantener a los hombres en los confines de lo que nuestra cultura define como apropiado comportamiento del rol de género” (Herek, 1995, *cit.pos.* Caro y Guajardo, 1997, 19). Es en tal sentido que Herek planteó como término alternativo el de *heterosexismo*, el cual definió como “la creencia de que la heterosexualidad es o debería ser la única orientación sexual aceptable”.

Para explicar mejor su propuesta, Herek estableció una diferencia entre heterosexismo cultural y psicológico. El primero (muy en la línea de las reflexiones realizadas inicialmente por el feminismo en torno al sexismo, del cual es heredera esta

noción de heterosexismo) se nos refiere como un componente a partir del cual las minorías sexuales son estigmatizadas, no sólo por sus comportamientos eróticos, sino especialmente por transgredir los estereotipos de género, lo que determina su consideración como anormales. Es en virtud de ello que tanto heterosexuales como homosexuales buscarán cuidar su comportamiento “para impedir cualquier apariencia de inconformidad de género”. Por su parte, el heterosexismo psicológico cumpliría la función de ayudar a los individuos a afirmar sus valores en torno a la heterosexualidad, a ganar la aprobación de otros (con lo que se reafirma su autoestima) y a reducir la ansiedad que podría resultar de conflictos psicológicos inconscientes (ya que al atacar al homosexual se atacaría simbólicamente los aspectos inaceptables de uno mismo) (Herek, 1995, *cit.pos.* Caro y Guajardo, 1997, 19).

Vale la pena hacer un paréntesis para destacar los hallazgos de Núñez (2016), con base en la revisión de varios autores, acerca del papel que juega la homofobia para conformar la identidad masculina, considerando el que todos los hombres alguna vez han sido acusados (o han tenido el temor a ser acusados) de “ser o parecer” “jotos”, “maricones” o “putos”, al no mostrar valor, competitividad o temeridad, o, al contrario, al mostrar compasión, ternura, amor, sensibilidad, consideración hacia los otros o miedo (2016, 110-111). Tal tipo de violencia, socialmente tolerada, hace las veces de una “estrategia pedagógica de socialización masculina” (Núñez *dixit*), que opera tanto en contra de quienes fallen al cumplir el ideal masculino (niños y jóvenes considerados débiles, afeminados o menos masculinos de acuerdo a los estereotipos de género), o de quienes, aun ejerciendo el papel de verdugos, son sometidos al escrutinio constante para no caer en inconformidades de género, que les haga ser acreedores, a su vez, a la ira o el castigo de otros varones. Así, “la violencia homofóbica es, sobre todo en la infancia, una violencia de género dirigida a todos los varones” (valga decirlo, homosexuales y heterosexuales), que en algún momento genera a la mayoría estados de sufrimiento y angustia, que nos hacen pensar, a la manera que sugiere Núñez, que “el término homofobia debe ser utilizado en un sentido más amplio, para incluir precisamente esta forma de violencia socializadora en las identidades normales de género” (2016, 114).

Para finalizar la revisión de la propuesta de Herek sobre el heterosexismo, cabe destacar que ésta parecería en principio una mejor opción para entender la discriminación a las minorías sexuales, en la medida que involucra tanto aspectos de carácter objetivo, vinculados con la cultura y la conformación de los estereotipos de género, como de carácter subjetivo, que operan en la construcción de las identidades sociales. Al respecto, hay que señalar que el presente trabajo parte de la premisa, documentada por varios autores, de que la identidad es una construcción que se crea, se mantiene y se expresa en los procesos de interacción y comunicación social (Careaga, 2001, 119).

Sobre el tema, valga aquí un paréntesis para establecer que la construcción de las identidades sociales hace referencia al proceso de interiorización del conjunto de “repertorios culturales” (representaciones, valores o símbolos de la sociedad de que se trate) mediante los cuales “los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2002, 38-39). Como nos señala su autor, esta definición permite de entrada situar los principales parámetros de la problemática de las identidades: 1) la identidad es resultado de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales; 2) la identidad es “relacional” (no existe identidad en sí ni para sí, sino sólo en relación con “alter”); 3) la construcción de las identidades se realiza al interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones, y 4) las identidades requieren de ser reconocidas por los demás para que puedan existir socialmente. De ahí se sigue que la construcción de las identidades es ante todo resultado de la interacción dialéctica entre auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento o, más específicamente, como nos señala Jeffrey Weeks sobre las identidades sexuales, “(las) identidades no son expresiones de esencias secretas. Son autocreaciones, pero creaciones en términos no elegidos libremente, sino establecidos históricamente” y las cuales “ilustran la relación entre la restricción y la oportunidad, la necesidad y la libertad, el poder y el placer” (1993, 333).

Como vemos, hoy se cuenta con nuevos elementos para avanzar en los planteamientos iniciales acerca de la homofobia, la cual, al haber centrado sus reflexiones en el campo de los miedos irracionales y de las ideas equivocadas por parte de individuos prejuiciados, dejó ver la posibilidad de que se tratara de algún tipo de enfermedad mental, que requeriría de la terapia y de la educación de quien la padece para ser superada (Adam, 2002). Puesto así, el problema tiende a subjetivarse (e incluso a pensarse que en tanto enfermedad puede llegar a curarse), dejando de lado el que la discriminación y la violencia en contra de la diversidad sexogenérica se encuentran enraizadas en las formas mismas de la organización social.

Es por ello que para autores como Barry Adam, “*heterosexism offers a more sociological notion of something structured, institutional and material, as well as ideological*” (el heterosexismo ofrece una noción más sociológica de algo estructurado tanto institucional, material, como ideológicamente) (2002, 171). Puesto así, el término heterosexismo representa un importante avance respecto a las percepciones tradicionales de la homofobia y se sitúa más allá de los estudios con un carácter netamente psicologista que sustentaron por mucho tiempo las explicaciones acerca de la discriminación a las minorías sexuales.

Para profundizar su argumentación, Adam agregó como parte de su reflexión otro término presentado como alternativo al de homofobia, denominado *heteronormatividad* (desarrollado al amparo del postestructuralismo y la teoría *queer*), y al cual dicho autor critica de forma tajante señalando: “como si las prácticas y las ideologías anti-gay fueran simplemente una cuestión de normas” (2002, 171). No obstante, a pesar de esta dura crítica, la noción de heteronormatividad ganó terreno con el tiempo, al vincularse a los análisis acerca de cómo se construye el discurso de oposiciones binarias, donde el heterosexual se constituiría necesariamente como contrario al homosexual, aunque nunca en condiciones de igualdad, sino más bien de predominio, dada la condición de legitimidad ética, social y cultural de que goza la primera frente a cualquier otro tipo de identidad sexogenérica.

Así, una cuestión a destacar de la perspectiva que abre el término heteronormatividad, es que para ésta el aspecto central no consistiría en apelar a la

tolerancia o a la aceptación sino, como lo ha destacado en especial la teoría *queer*, a deconstruir la oposición binaria que impuso desde un principio la distinción heterosexual–homosexual, ya que homofobia y heteronormatividad hacen sentido sólo si homosexualidad y heterosexualidad hacen lo propio. Para decirlo con Steven Seidman (*cit.pos. Adam, 2002, 171*), “*Queer theory is suggesting that the study of homosexuality should not be a study of a minority -the making of the lesbian/gay/bisexual subject- but a study of those knowledges and social practices that organize “society“ as a whole by sexualizing – heterosexualizing or homosexualizing – bodies, desires, acts, identities, social relations, knowledges, culture, and social institutions*”²⁸.

En este punto, se debe destacar que Barry Adam representa a una corriente de autores que en su momento criticaron, no la noción de heterosexismo, pero sí en los términos propuestos por Herek y sus seguidores, que se englobarían en lo que se conoce como “*gender panic theories*” (*teorías del pánico de género*). De acuerdo con Adam (2000, 176), dichas nociones resultaron útiles en su momento para analizar el discurso público y los imaginarios culturales asociados a la homofobia y, sin embargo, al haber adoptado de forma acrítica los modelos de construcción de la subjetividad derivados del psicoanálisis, dejaron de lado otros enfoques de carácter socio-histórico, por lo que pudieron explicar poco otras vertientes del tema, como podría ser el “antilesbianismo”.

Teniendo presente lo anterior es que autores como Adam (véase también el trabajo de Ann Pellegrinni, 1992), destacaron en su momento la importancia de construir la categoría de heterosexismo a partir de una complejidad interdisciplinaria, tomando en consideración estudios como los realizados acerca de la inequidad por género y por origen étnico, con base en los que se articule un análisis conjunto de las estructuras sociales de poder, de las que el heterosexismo es sólo una de ellas, y que se entrecruza con las establecidas por el sexismo, clase social, edad u origen étnico.

28 La teoría *queer* sugiere que el estudio de la homosexualidad no debe ser un estudio de una minoría -la creación del sujeto lésbico/gay/bisexual- sino un estudio de aquellos conocimientos y prácticas sociales que organizan la "sociedad" en su conjunto al sexualizar -heterosexualizar u homosexualizar– cuerpos, deseos, actos, identidades, relaciones sociales, conocimientos, cultura e instituciones sociales (*la traducción es del suscrito*).

Es en dicha perspectiva que el reto apuntó a que, para entender la homofobia y plantear situaciones para superarla, es necesario analizar el proceso estructural y socio-histórico que reproduce el proyecto heterosexista, para identificar, no sólo la forma en que el discurso produce subjetividades, sino también el cómo genera actores que despliegan ese discurso, preguntándose quién pierde y quién gana con la difusión de estas ideas e identificando los momentos oportunos para adoptar ciertas estrategias y discursos, o para desacreditar otros (Adam, 2002, 182-183). Adicional a lo anterior, Pellegrini remarcó la necesidad de construir una teoría de la opresión, destacando la “interestructuración” de los diferentes tipos de opresión, sin otorgar predominancia a ninguno de ellos, con objeto de consolidar un frente a favor de la justicia social y la inclusión, abierto a la participación de antirracistas, feministas, trabajadores, minorías sexuales, luchadores contra el SIDA, pacifistas y medioambientalistas (1992, 53-54).

Es precisamente al amparo de estos planteamientos, por un lado, la construcción desde una perspectiva interdisciplinaria e interseccional del término heterosexismo (igual que el de heteronormatividad y ahora los de cissexismo y cisnormatividad), además de su incorporación al discurso de los movimientos sociales a favor de la diversidad sexogenérica y movilizaciones afines, que hoy estos términos han ganado amplio terreno tanto en la academia, como en el ámbito institucional o de las reivindicaciones políticas de las minorías sexuales, utilizándoles cotidianamente para nombrar y analizar fenómenos vinculados con la discriminación tanto por orientación sexual, identidad y expresión de género, así como diversidad corporal. Ello ha venido a enriquecer el acervo que se empezó a construir a partir de las discusiones que abrió en su momento el término homofobia, el cual a pesar de sus limitaciones no ha sido desplazado y se sigue utilizando profusamente dados los imaginarios que convoca, pero especialmente porque la realidad de discriminación y odio que le dio lugar sigue siendo patente en nuestras sociedades.

III. El enfoque de género

La revisión realizada en los dos primeros apartados permite distinguir, de manera general, tres cuestiones que me parece importante puntualizar: en primer término, el

hecho de que buena parte de las disertaciones en torno a la discriminación a la diversidad sexogenérica han recurrido al término homofobia, cuya utilización y significado último han estado a debate. Adicionalmente, el que, a pesar de que hoy en día hay una extensa producción de textos en nuestra región sobre estos temas, buena parte de esta reflexión es heredera de aquella producida originalmente por especialistas estadounidenses o europeos. Finalmente, que la mayoría de los documentos que se producen en ALC sobre esta problemática se han dedicado a denunciar las diferentes dimensiones que adopta la dinámica de exclusión de las minorías sexuales en nuestras sociedades, pero que tal vez no se ha detenido lo suficiente a analizar las razones que explican dicho fenómeno, en particular, en lo que se refiere a las formas específicas en que opera en las sociedades latinoamericanas y caribeñas, para contribuir a cuestionar y tratar de cambiar los diversos elementos que dan cuerpo al discurso hegemónico dominante, que relega a las personas con una orientación sexual, identidad y expresión de género, así como diversidad corporal diferente a la que dicta la cisheteronormatividad.

La reflexión anterior no intenta desconocer en forma alguna la muy rica y comprometida literatura que desde muy diferentes disciplinas como la antropología, la historia, el psicoanálisis, la sociología, la política, el derecho o el análisis literario se produce, incluso profusamente, en nuestra región acerca de estos temas, lo que ha determinado que hoy existan librerías, centros de documentación, incluso estudios de posgrado y líneas de investigación en varios centros educativos de la zona, especializados en el tema. Adicionalmente, se debe destacar el profundo compromiso de la militancia a favor de los derechos de los disidentes sexuales en ALC, que ha producido muchos de los documentos señalados, y que ha logrado que la región esté siendo punta de lanza para reflejar tales temas en diferentes instancias internacionales como el Sistema Interamericano y el Sistema de Naciones Unidas, y cuyos esfuerzos no se han podido consolidar a nivel mundial debido a la oposición de países (en particular algunos de origen islámico o con fuerte influencia católica), así como para llevar al plano nacional estos compromisos para cambiar o apuntalar las legislaciones que, gracias a la presión y el compromiso del colectivo LGBT+, se están transformando de manera progresiva (si bien no uniforme) en los países de la región.

Lo que se tiene en mente con la reflexión anterior, es la importancia de retomar aquí lo que desde hace tiempo nos han advertido especialistas en los temas de la diversidad como Marta Lamas (1996) quien, en un texto denominado sugerentemente “Explicar la homofobia”, señala que en la lucha por definir una nueva legitimidad sexual, en la que sean partícipes los activistas que representan a las minorías sexuales, no basta con denunciar los discursos que imponen significados negativos a las identidades sexuales disidentes, sino que se hace necesaria una explicación del fenómeno homofóbico que muestre la genealogía de los arreglos sexuales vigentes y entienda cómo opera el sexismo, de forma tal que se permita hacer evidente que es finalmente la cultura y no la “naturaleza” la que impone restricciones a la vida sexual de los individuos.

Con esta perspectiva en mente, es que en los siguientes apartados abundaremos en la importancia de contar con herramientas teóricas para tratar de una manera integral el complejo fenómeno que se vive en nuestras sociedades acerca de la diversidad sexogénica en lo general, y de la discriminación por razón de orientación sexual, identidad y expresión de género y diversidad corporal en lo particular, así como a identificar la utilidad que para ello están teniendo los conceptos y propuestas metodológicas que se han venido desarrollando en torno a la categoría de género.

Es prácticamente un lugar común el hecho de que se identifique a la Grecia clásica como la era dorada en la que el comportamiento homosexual no era condenado y que incluso era reconocido como una práctica de prestigio asociada a altos valores morales, sociales y espirituales. No obstante, es necesario apelar a un análisis socio-histórico más profundo para identificar que si bien dicha percepción tiene mucho de cierto, también lo es que la realidad de la sociedad griega en torno a estos temas era mucho más compleja.

De acuerdo con su organización política, económica, social, cultural y religiosa, los griegos ejercían sus prácticas eróticas a partir especialmente del rol que establecía una sociedad que dividía a los sujetos entre ciudadanos y no ciudadanos; es decir, por un lado, los hombres mayores de edad que podían ejercer todos sus derechos de ciudadano y, por el otro, el resto de la sociedad, llámense mujeres, jóvenes, esclavos

o extranjeros. De acuerdo con esta segmentación de la sociedad, un hombre-ciudadano podía elegir como objeto para el ejercicio de sus deseos y afectos a cualquier miembro del estrato subordinado, hacia quien podía canalizarlos sin ningún tipo de valoración moral sobre estas prácticas (véase Halperin, 2000 y Fone, 2000). No está de más subrayar que en esta sociedad las nociones de heterosexual o de homosexual no tenían significado alguno, en tanto no existía vínculo entre las prácticas sexuales y la identidad de género²⁹.

Al respecto, se debe destacar que, como bien lo señala Michel Foucault en su texto “Historia de la Sexualidad” (1989), no es sino hasta finales del siglo XIX que se puede reconocer la construcción de identidades asociadas a las prácticas homosexuales, o sodomitas, cuyo ejecutor hasta ese momento no era sino un “sujeto jurídico” para los efectos de los antiguos derechos civil y canónico.

29 La simplificación explicativa para efectos de esta corta presentación, deja de lado que las vivencias eróticas de la sociedad griega eran mucho más complejas de lo enunciado, considerando que hay otros aspectos más allá del estatus político o económico que normaban las relaciones de amor, amistad y sexo, en particular los culturales y religiosos, considerando que “Los antiguos (referencia que abarca lo mismo a los griegos que a los romanos) tuvieron un agudo sentido, una admiración extraordinaria, un verdadero culto por tres cosas: el amor, la amistad y la belleza, esta última en su doble forma femenina y masculina” (de la Maza, 1985, 21). Otro valor preponderante en estas sociedades fue el de la juventud, por lo cual las libertades eróticas valían igual para la doncella que para el doncel y sólo había dos cosas que molestaban profundamente a estas culturas: “la homosexualidad pasiva en el hombre maduro y la pasión senil. El clásico amó con frenesí la juventud” (de la Maza, 1985, 8). Tales valores quedaron representados en el panteón clásico, con deidades como Eros y Afrodita, exaltaciones del amor, la belleza y el deseo. Por lo que se refiere a las relaciones entre varones, el autor consultado (por cierto, reconocido historiador mexicano especialista en estos temas), hace énfasis en que, más allá de las pretensiones de algunos colegas en enmascarar ciertas realidades, el amor hacia los muchachos distó de ser “una desinteresada amistad pedagógica”, como le han querido ver algunos “puritanos de la Historia”, aunque tampoco una costumbre meramente “basada en la lujuria” (1985, 9). En realidad, las más de las veces se trató de relaciones de amor o amistad elevadas, trascendentes y nobles, que si bien consideraban en particular la belleza del efebo, también buscaban la satisfacción intelectual del intercambio entre discípulo y mentor (siempre y cuando los intercambios fueran entre hombres libres, ya que los efebos esclavos eran siempre “un simple objeto de placer” (1985,18). Un rasgo a mencionar para contrastar realidades es el relativo a la pederastia que, de acuerdo con Goethe (citado por de la Maza) “es tan antigua como la Humanidad y se puede decir, por tanto, que es natural” (1985, 9). Al respecto, de la Maza abunda señalando que “El paso de la puericia a la adolescencia fue (...) objetivo erótico de los antiguos. Los muchachos de catorce a diecisiete años, antes del bozo o apenas naciente, eran buscados y amados con ardor. Libres o esclavos, eran los *pueri delicati*” (1985, 18). Lo anterior, considerando que los efebos representaban el *summum* de muchos de los valores aquí mencionados: juventud, belleza y erotismo, incluso la androginia, síntesis de la belleza masculina y femenina. Para concluir, cabe indicar que de la Maza documenta rasgos similares a los de los clásicos en otros pueblos como los etruscos y los galos, si bien su posicionamiento es que buena parte de los pueblos antiguos llevaban adelante prácticas semejantes y que no es sino con el judaísmo y el cristianismo que dicho estado de cosas cambia radicalmente, tal como vimos arriba.

Es a partir de la categorización de la homosexualidad por parte de la ciencia moderna, en 1870, que el homosexual llegó a ser “un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo, una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas”. Siguiendo con la semblanza que realiza Foucault, hasta ese momento: “El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie.” (1989, 56-57).

Teniendo presente lo anterior, la breve semblanza presentada sobre la sociedad griega puede servir, en principio, para ilustrar cómo los arreglos que rigen la vida sexual de los individuos y la construcción de sus identidades están íntimamente relacionados con el entorno político, económico, cultural y religioso de la sociedad objeto de nuestro estudio. Es por ello que para explicar los fenómenos de discriminación y violencia que se generan debido a la construcción de identidades sexuales disidentes, se requiere una perspectiva de análisis que permita tratar de forma integral estas cuestiones, las cuales han estado al centro de las preocupaciones de los estudios que hoy se realizan en torno a la categoría de género; veamos.

Como bien nos advierte Joan Scott, “las palabras, como las ideas y las cosas que están destinadas a significar, tienen historia” (2000, 265). Por ello, parece importante dejar asentado el acuerdo que existe entre diferentes estudiosos respecto a que la categoría de género se desarrolló favorablemente en el contexto de las postrimerías del siglo XX, con base en los aportes de disciplinas como la antropología y la historiografía modernas, así como del psicoanálisis, e impulsada por la corriente del llamado “nuevo feminismo”, en sus diferentes vertientes. Es importante destacar que el enfoque teórico desarrollado con base en dicha categoría vino a llenar un vacío evidente, al constatarse “las insuficiencias de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre hombres y mujeres” (Scott, 2000, 287).

Hay quienes señalan que se puede atribuir a los estudios antropológicos de Margaret Mead (como “*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*”, publicado en 1935) el haber planteado (“descubierto”, se nos dice incluso) que los conceptos de género eran culturales y no biológicos, además de que podían variar ampliamente en

entornos diferentes (Conway, Burke y Scott, 2000, 22). Según nos explican las tres autoras señaladas, el contexto de la década de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, en el que se privilegiaron los enfoques biologicistas para explicar los comportamientos de hombres y mujeres, no favoreció la divulgación de las observaciones planteadas en su momento por Mead. Por el contrario, al parecer hoy en día, ante la difusión del conocimiento con base en los estudios culturales y el enfoque de género, son ya pocas las investigaciones desde las disciplinas sociales que estarían utilizando los modelos teóricos del determinismo biológico para tratar estos temas.

En un planteamiento distinto acerca del momento en que se comenzó a desarrollar la categoría de género, Marta Lamas nos señala como antecedente directo la reflexión realizada en 1949 por Simone de Beauvoir en su libro “El segundo sexo”, la cual se resume en su célebre frase “una no nace, sino que se hace mujer”. Dicho texto canónico abrió a partir de entonces “un nuevo campo para la interpretación del problema de la igualdad entre los sexos” y estableció la pauta para la investigación académica feminista que se desarrollaría posteriormente (Lamas, 2000, 9).

A la luz de lo anterior, lo que interesa dejar asentado aquí es que la utilización de la categoría de género como herramienta para entender cómo es que se construyen representaciones culturales sobre cuerpos sexuados es de creación relativamente reciente, siendo necesario precisar en qué consiste y cuáles son sus alcances. Como señala Marta Lamas, el predominio anglosajón que se advierte en las teorizaciones en torno al género se explica, entre otras razones, por el hecho de que el sentido generalizado en idioma inglés del término *gender* es unívoco, implicando una clasificación relativa al sexo, lo que no se da en los idiomas español y francés, en los que *género* y *genre* tienen diferentes acepciones, que incluso se prestan a confusión.

A pesar de ello, la categoría de género ha logrado conciliar el acuerdo para colocarse como moneda de uso corriente en el ámbito académico entre científicos sociales, rebasando así el marco del discurso feminista o su connotación de referirse a “cosas de mujeres” en que se le colocó inicialmente. Ahora se le utiliza para denominar los estudios que parten de un acuerdo básico y es que el *género* “es una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado” (Joan Scott, 2000, 271).

Al respecto, hay que considerar que existe consenso entre diferentes autores respecto a que todas las culturas han construido distinciones y representaciones a partir de la diferencia sexual; sin embargo, no todas “han elaborado las ideas de masculinidad y feminidad en términos de dualismos simétricos”, ni en todos los casos se trata de “sistemas lógicos bien definidos de oposiciones o elementos complementarios”, pues en algunos de ellos los sexos se identifican más bien “como gradaciones en una escala” (Ortner y Whitehead, 2000, 138-140). Ello no obsta para apreciar que en las ideologías de género son identificables algunas oposiciones de carácter simbólico asociadas de manera recurrente con lo masculino y lo femenino, como son cultura/naturaleza, público/privado, bien social/interés particular, las cuales derivarían “de un mismo razonamiento sociológico central: que la esfera de la actividad social vinculada predominantemente con los hombres abarca la esfera preponderantemente relacionada con las mujeres y que, por esta razón, a la primera se le atribuye culturalmente un valor mayor” (*Ibidem*).

Este tipo de conocimiento, que ha sido aporte de la antropología moderna, nos enseña cómo la realidad de las diferentes culturas a lo largo de nuestro planeta deja ver que lo masculino y lo femenino no han sido siempre y en todo lugar oposiciones binarias, fijas o permanentes, sino construcciones sociales que cambian de acuerdo al contexto social o histórico de que se trate. Con base en lo anterior se hace evidente, por cierto, una paradoja del pensamiento feminista tradicional (misma que se podría hacer extensiva a las visiones que han esencializado la identidad homosexual, construyéndola en oposición a la heterosexual), ya que al insistir en las diferencias fijas entre mujeres y hombres se termina por naturalizar la oposición binaria, reforzando así el tipo de pensamiento al que se intenta combatir.

A la luz de lo anterior destaca lo pertinente del planteamiento de Joan Scott, quien hace un llamado a impulsar una historización y deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia (sexual), que incluyan, a la manera de Derrida, un “análisis contextualizado de la forma en que opera cualquier oposición binaria, invirtiendo y desplazando su construcción jerárquica, en lugar de aceptarla como real o palmaria, o propia de la naturaleza de las cosas” (2000, 286). Dicho planteamiento apunta en el

mismo sentido que el que se vinculó al posmodernismo -y que en el caso de la disidencia sexual se atribuye a la teoría *queer*³⁰), invitando a rechazar la calidad fija y permanente de las oposiciones binarias, fundamentadas en este caso en la diferencia sexual, pero que igual se encuentran enraizadas en las estructuras dicotómicas sobre las que se estructuró la cultura occidental: bueno/malo, blanco/negro, rico/pobre, razón/emoción, civilización/barbarie, situación que, por lo demás, contrasta con otras perspectivas culturales que, como veremos en el Capítulo II, han tendido a pensar estas cuestiones en términos de un continuo.

Para elaborar ese análisis contextualizado y darle cuerpo a planteamientos centrales que nos hablan de representaciones simbólicas socialmente construidas, que van cambiando dependiendo del momento histórico o del lugar geográfico de que se trate, los estudios que se realizan con base en la categoría de género debieron partir en su momento de los paradigmas históricos existentes, tratando de conciliar las formulaciones generales o universales de algunas propuestas teóricas con las de otras que apelan a la especificidad contextual. Tal ejercicio resultó en principio en un esfuerzo “extremadamente ecléctico”, en el que con frecuencia no se extrajeron todas las posibilidades que las teorías habrían bosquejado o se utilizaron preceptos sin la conciencia de sus implicaciones, entre otras limitaciones (Scott, 2000, 272-273).

En esta búsqueda por desarrollar los estudios de género se utilizaron diversas perspectivas teóricas que, de acuerdo con Joan Scott, se pueden englobar en las tres siguientes: feminismo, marxismo y escuelas del psicoanálisis (2000, 273). La primera corriente señalada, asociada con el *feminismo radical*, es la que ha buscado ante todo teorizar sobre el sistema de dominación que constituye el patriarcado, en el cual los hombres como grupo son beneficiarios de la subordinación de las mujeres como grupo.

30 Entre los planteamientos centrales de la teoría *queer* (o teoría *marica*, como se le ha traducido al idioma español en algunos espacios) están los de cuestionar la segmentación del mundo erótico en homosexuales, heterosexuales, bisexuales, etc.; tratando de desesencializar las categorías de la identidad sexual, y destacando la movilidad y el carácter no fijo de las identidades sexuales, lo que le “ha permitido incorporar a su campo de análisis las prácticas sexuales de personas que no se adscriben a ninguna categoría de identidad sexual (politizada o no politizada), pero para quienes el ejercicio de la sexualidad implica una práctica en condiciones sociales adversas” (Hernández, 2001, 24). Cabe señalar que “los estudios *queer* son estudios que surgen bajo la influencia del feminismo postestructuralista, de la crítica a los movimientos lésbico-gay de los años setenta y ochenta y de la reflexión en el proceso de organización y lucha contra el sistema médico dominante al inicio de la epidemia del sida” (Jagose, 1996, *cit.pos.* Núñez, 30, nota 10).

Para dicha vertiente, el ordenamiento en cuestión no derivaría de ningún otro sistema de dominación, desmarcándose así de los planteamientos de las feministas marxistas, quienes lo considerarían como un “subproducto” del capitalismo. De acuerdo con Sylvia Walby (1990, 3), si bien existen diferencias entre las mismas feministas radicales, hay planteamientos comunes como el que se aprecie una supremacía masculina que sirve para la apropiación de los cuerpos y la sexualidad femenina, siendo para algunas de ellas la violencia masculina la raíz del problema, mientras que otras destacan a la sexualidad como el sitio principal de la dominación, pues mediante él los hombres imponen a las mujeres su idea acerca de lo que debe ser la feminidad.

Walby nos indica que la crítica principal a dicha perspectiva ha sido su tendencia al esencialismo, es decir, al reduccionismo biológico implícito o explícito, así como a un falso universalismo, al no considerarse el cambio histórico o las diferencias entre las mujeres de acuerdo a su cultura o su clase (1990, 3). Por su parte, la crítica que realiza Joan Scott al feminismo radical agrega a los elementos anteriores el que, si bien para esta perspectiva es el propio sistema de géneros el que tiene primacía en toda la organización social, no ha logrado explicar cómo la desigualdad de géneros estructuraría el resto de las desigualdades sociales, o cómo afectaría el género a aquellas áreas de la vida que no aparecen en principio conectadas con él (2000, 275).

La diferencia principal entre la perspectiva inicial del *feminismo marxista* con la vertiente *radical*, es la de considerar a las desigualdades de género y al patriarcado como productos del capitalismo. La explotación de clase se vuelve aquí el centro del sistema de dominación, que por lo demás determina la naturaleza de las relaciones de género, en la medida en que la opresión masculina sobre las mujeres se deja sentir mediante la división social del trabajo. No obstante, hay diferencias en los enfoques que se han ido desarrollando, uno de los cuales destaca a la familia como la institución que estructura las relaciones de desigualdad entre los géneros, en la medida que el capital se beneficia de la inequitativa división sexual del trabajo dentro del hogar; mientras que otros hacen énfasis en el análisis de los discursos de género y su relación con el posicionamiento de clase, además de aspectos vinculados con la ideología y la cultura (Walby, 1990, 4).

Si bien la gran ventaja del feminismo marxista es partir de una teoría de la historia como la que provee el materialismo histórico, su principal límite sería el desconocer la independencia de la dinámica del género, para la cual siempre existe una explicación fundamentada en las condiciones materiales de reproducción de la sociedad. Ello significaría que aspectos como las concepciones sobre la masculinidad o la feminidad, o la organización misma del patriarcado, sólo podrían cambiar en tanto se transformen los modos de producción. Así, una de las principales limitaciones del feminismo marxista radical habría sido su incapacidad para explicar a cabalidad las persistencias o cambios en las relaciones entre los géneros en sociedades pre y post capitalistas.

La salida teórica a tales problemas se buscó en la perspectiva de los sistemas duales (“*dual-systems theory*”), la cual se considera una síntesis de los planteamientos de las vertientes marxista y radical del feminismo, para analizar a mayor profundidad la articulación entre capitalismo y patriarcado. Sin embargo, en un principio este tipo de estudios terminó reciclando el determinismo de última instancia que vulgarizó al marxismo, por lo cual el verdadero salto analítico lo constituyó el haber buscado independizar a los sistemas de género de la dinámica que determinan los sistemas de producción. A decir de Scott (2000), esta nueva disposición “proporcionó una apertura conceptual crucial”, ya que si bien a la larga esta corriente no ha podido deshacerse del todo de la idea de resaltar la causalidad en la organización del género por parte de los contextos sociales (léase “económicos”), también es cierto que abrió la posibilidad a que el marxismo acogiera debates, en especial sobre cultura y psicoanálisis, que han permitido enriquecer su perspectiva inicial sobre estos temas.

En la revisión que realiza de la *teoría psicoanalítica*, Joan Scott advierte la importancia de distinguir las distintas escuelas que la componen, las cuales, no obstante, comparten el interés en los procesos por los que se crea la identidad del sujeto y el hecho de buscar en las primeras etapas del desarrollo del niño las claves para la formación de la identidad de género (2000, 279). Las críticas de Scott a estas teorías se centran en que ninguna de ellas parece completamente operativa para el análisis histórico del género, ya que sus interpretaciones se limitan a destacar la influencia de la familia y la experiencia doméstica, lo que deja de lado las relaciones

entre la categoría en estudio con otros sistemas sociales como la economía, la política o el poder (2000, 281).

A pesar de lo anterior, Joan Scott considera positivo que la teoría psicoanalítica problematice las categorías de hombre y de mujer, al sugerir que lo masculino y lo femenino no son características inherentes, sino construcciones subjetivas. Ello nos remite a la percepción de que el sujeto está en un proceso de constante construcción, además de ofrecer “una forma sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente, al señalar el lenguaje como el lugar adecuado para el análisis”, lo cual hace referencia a la importancia que juegan los símbolos en la definición de la personalidad y la historia humanas (2000, 282 y 283). Sin embargo, Scott finaliza su reflexión sobre esta perspectiva indicando su preocupación por la fijación que tiene en las cuestiones relacionadas con el sujeto, además de su tendencia a universalizar las categorías, lo que deja de lado las nociones de especificidad y variabilidad históricas (*Ibidem*, 284).

Un planteamiento adicional que interesa revisar aquí es el realizado por Gayle Rubin, feminista lesbiana, quien en un texto pionero denominado *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo* (1975), realizó aportes significativos a estos temas, con una aproximación desde la antropología, el marxismo y el psicoanálisis. Entre sus principales desarrollos está el de destacar al sexo, al género y a la procreación como productos sociales modificados por la incesante actividad humana, los cuales conforman un sistema de reproducción que se distingue del sistema económico que reproduce los medios materiales para la existencia humana. Al primero de ellos es al que denomina el “Sistema Sexo/Género”, al cual entiende como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1975, 4). Con este concepto, Rubin busca contribuir a describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género, además de identificarlo como el lugar en el que se reproduce la opresión, no sólo de las mujeres sino también de las minorías sexuales, en tanto la organización social del sexo está basada en la división

asimétrica de los sexos, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina (1975, 29). Es así que Rubin deja abierta la puerta para entender que sexismo y heterosexismo son estructuras de poder que resultan del mismo orden que estratifica las relaciones entre los sexos, si bien teniendo presentes las peculiaridades de la sociedad o cultura de la que se trate.

La revisión de las perspectivas teóricas que nos ocupó hasta ahora permite entender mejor la definición que propone Joan Scott acerca de la categoría de género, la que presentamos a continuación, y a la cual se le ha dedicado buena parte del presente apartado, en la medida en que se le considera como un paradigma de las elaboraciones sobre este tema.

Mi definición de género (nos dice Scott) tiene dos partes y varias subpartes. Están interrelacionadas, pero deben ser analíticamente distintas. El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 2000, 289).

Para explicar la primera parte de esta definición, su autora señala que ésta comprende cuatro elementos relacionados, los cuales operan conjuntamente, pero no simultáneamente, lo que quiere decir que no son de ninguna manera uno el reflejo del otro. El primero de ellos nos remite al *espacio simbólico* culturalmente disponible, el cual por sí mismo evoca representaciones múltiples. En segundo término aparecen los *conceptos normativos*, que nos refieren a los intentos por delimitar y contener las interpretaciones acerca de los significados de dichos símbolos, y los cuales no son necesariamente producto del consenso social que se genera mediante el debate, sino también de la represión. El tercer elemento al que se refiere Scott son los *aspectos institucionales*, que dan cuenta de que el género no se construye sólo mediante las relaciones de parentesco, sino también mediante las nociones y organizaciones sociales que dan cuerpo a la economía y a la política. Finalmente, el cuarto elemento es el relativo a la *identidad subjetiva*, el cual invita a investigar sobre la forma en que se construyen las identidades genéricas, relacionando estos hallazgos con contextos sociales y culturales históricamente específicos (Scott, 2000, 289-291).

La segunda parte de la definición que nos ocupa es para su autora la que propiamente teoriza lo que entiende por género, al cual, como se señaló, concibe como una forma primaria de las relaciones significantes de poder o, mejor dicho, como “el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 2000, 292). Al respecto, se destaca cómo el género aparece como una forma persistente y recurrente que ha permitido a diferentes sociedades en varios momentos de la historia facilitar las significaciones de poder, en tanto que, como dijimos, todas las culturas han elaborado y construido distinciones y representaciones a partir de la diferencia sexual.

De los múltiples ejemplos que presenta Scott en su texto, desde la perspectiva de nuestra región se podrían retomar algunos que nos hacen especial sentido, como el que se refiere a significar las relaciones de poder entre las metrópolis y sus colonias en términos de la relación entre varón y hembra (incluso su prolongación hacia la simbolización de cultura y barbarie como atributos masculino y femenino, respectivamente). O, por los ecos que se dejan oír debido a eventos como las guerras o la lucha contra el narcotráfico, el ejemplo que cita Scott sobre los discursos que buscan legitimar tales desafíos con el llamado a los hombres a defender a mujeres y niños indefensos, incluyendo la asociación entre masculinidad y firmeza del Estado.

O bien, para finalizar los ejemplos, las posibilidades que abre esta interpretación para tratar de entender por qué movimientos políticos de izquierda en nuestra región, aún con sus reivindicaciones a favor de la igualdad, pudieron construir sus discursos del “hombre nuevo” con referencias en algún punto a un machismo extremo que, como patrimonio cultural, se podría explicar a partir de antecedentes como los posicionamientos contrarios a la diversidad sexogenérica de algunos pueblos originarios, o por la forma peculiar como se estructuraron las identidades sexuales masculinas en un contexto tan adverso como el de la conquista de América. Lo anterior tuvo consecuencias no deseables, ya que, como lo ilustran las denuncias en contra el régimen postrevolucionario en Cuba, la forma peculiar como se estructuró en su momento tal tipo de discurso se prestó a la represión y discriminación de las

minorías sexuales por parte de movimientos a favor la igualdad y el cambio social (tema al que volveremos en el Capítulo III).

Otro trabajo que reflexiona acerca de la perspectiva de género, y que por sus características se estima pertinente comentar aquí, es el de Robert Connell (2003), quien concuerda en buena medida con la visión de Joan Scott, pero haciendo énfasis en otros aspectos en la medida en que toma como base para su análisis el estudio de las masculinidades. Para comenzar, este autor hace énfasis en que las diferenciaciones de género tienen ante todo un carácter *relacional*, ya que conceptos como masculinidad solamente cobran sentido en oposición a aquellos como el de feminidad, y viceversa³¹.

En tal sentido, Connell considera a la masculinidad como resultante de un sistema u *ordenamiento del género*, en el cual la masculinidad y la feminidad son en realidad “proyectos” que se configuran de manera dinámica y que pueden cambiar a lo largo del tiempo. Tal organización debida al género se constituye en la más familiar y que rige el curso de la vida del individuo en lo que al sentido común se refiere (lo que la psicología llama “personalidad” o carácter”), por lo cual permea lo mismo la división del trabajo, el diseño de políticas o los sistemas de control que dan cuerpo al Estado.

No obstante, el ordenamiento del género para Connell no sería en realidad un todo coherente, sino más bien una “estructura internamente compleja”, en la cual se superponen diferentes lógicas, lo que determina contradicciones internas y rupturas históricas. Así, para entender “la estructura de género” hay que considerar, por lo menos, tres dimensiones: la primera, que se refiere a las *relaciones de poder*, da cuenta de la subordinación de las mujeres y la dominación de los hombres (lo que se conoce como patriarcado). La segunda, relativa a las *relaciones de producción*, hace

31 En nuestro país quien ha realizado importantes aportes no sólo al estudio de las masculinidades sino también a la compilación y análisis de los trabajos realizados sobre el tema es Guillermo Núñez, en particular con su libro *Abriendo Brecha. 25 años de estudios de género de los hombres y las masculinidades en México (1990 - 2014)*, que se planteó como objetivo “conocer las fortalezas del sub-campo académico de los “estudios de género de los hombres y de las masculinidades” en México” (2017, 11). En dicho texto se analizan y clasifican en diferentes categorías 577 títulos, entre libros, capítulos, artículos de investigación y tesis realizados sobre estos temas en el periodo señalado.

referencia a la división del trabajo estructurada con base al género y a los beneficios que acumulan los hombres por una situación de apropiación con un carácter desigual. Finalmente, la tercera, que denomina *catexis* (relativa a las relaciones emocionales), remite a pensar el deseo sexual como socialmente construido y que cuestiona si las relaciones que dan forma al deseo y las emociones son en realidad consensuales o coercitivas, y si el placer se da y se recibe equitativamente (Connell, 2003, 112).

El autor consultado entiende al género como “una forma de estructurar la práctica social en general, y no un tipo especial de dicha práctica” (2003, 114), lo que determina que se relacione con “otras estructuras sociales”, como son el origen étnico o la clase social. Por ello, enfatiza que, así como hay que ir más allá del género para entender su propia estructura (es decir, conocer cómo interactúa con otras estructuras como la clase social o el origen étnico), también para comprender fenómenos como la desigualdad étnica o económica debemos aproximarnos a ellos mediante el género.

Las intersecciones entre clase, origen étnico y género permiten identificar, por ejemplo, distintos tipos de masculinidades (blanca, negra, obrera, clasemediera, etc.). Si bien Connell advierte que con tal enfoque podría caerse en un exceso de simplificación, lo cierto es que permite entender que *no existe una sola forma de masculinidad*, o mejor dicho *una sola forma de vivir el género*. En tal sentido su análisis destaca la importancia de considerar las estructuras de poder subyacentes en las relaciones entre las distintas masculinidades, con conceptos como hegemonía, subordinación, complicidad y marginación. Así, por ejemplo, por “masculinidad hegemónica” se entenderá la configuración de género que atiende la respuesta aceptada en un momento histórico determinado al problema de la legitimidad del patriarcado, que garantice la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres (2003, 117).

Este tipo de hegemonía, según Connell, cambia en la medida en que se transforman las condiciones que dan sustento al patriarcado. En tanto nuevos grupos cuestionen las viejas prácticas se hará necesario construir nuevas formas de hegemonía, por lo que ésta se considera históricamente móvil.

Otro caso representativo de la dominación en el patriarcado es la que ejercen los hombres heterosexuales sobre los homosexuales, que se concreta mediante una serie de prácticas como el abuso, violencia legal y física, exclusión política y cultural, así como discriminación económica y boicots personales. Es así que, en términos simbólicos, la homosexualidad se convierte en el “depósito de todo aquello que la masculinidad hegemónica desecha” (Connell, 2003, 119), por lo cual puede asimilarse fácilmente con la feminidad, lo que permite establecer un vínculo entre homofobia y misoginia.

Ahora bien, el hecho de que existan grupos de hombres que, deliberadamente o no, se distancian de la masculinidad hegemónica (por ejemplo, los que hacen del matrimonio, la paternidad o la vida comunitaria un profundo compromiso con las mujeres) no excluye el que puedan llegar a desarrollar relaciones de complicidad con los fundamentos del patriarcado, en la medida en que resultan igualmente beneficiados con este orden de género (en algún punto la reflexión toca también a los grupos de homosexuales masculinos y sus expresiones de misoginia implícita o explícita). De esta forma, hegemonía, dominación, subordinación y complicidad resultan ser, así, *relaciones internas del orden de género*, que interactúan a su vez con otras estructuras como la clase, origen étnico e identidad sexual, determinando nuevos tipos de relaciones entre las masculinidades. De acuerdo con Connell (2003), ejemplos de ello serían la influencia que tiene la masculinidad negra en la construcción de género de los blancos (figuras de fuerza y virilidad), o la forma en que el desempleo y la pobreza urbana se integran con el origen étnico para conformar las peculiaridades de la masculinidad negra o latina (hiperviolencia, etc.)³².

32 Para el caso de México, un ejemplo que destaca en el contexto de violencia que vive el país es el del narcotráfico, el cual ha sido revisado por Núñez y Espinoza en su calidad de dispositivo de poder sexo-genérico, es decir, en su capacidad de producir “sexualidad y género en los sujetos: ideas, valores, actitudes, percepciones, prácticas, relaciones, subjetividades, identidades sexuales y de género; por supuesto, con arreglo a parámetros heteronormativos y androcéntricos (...) que construye(n) tanto su capital económico y social, como simbólico” (al constituirse en) “aliciente fundamental en la producción de sujetos disponibles para su alistamiento en el crimen organizado” (2017, 4). De acuerdo con los autores consultados, un vehículo fundamental para ello es el narcocorrido, que hace de la industria cultural una plataforma privilegiada para la proyección de dicho dispositivo de poder sexo-genérico.

Hay que destacar también que, como patrón social, el género es a la vez *producto y productor de la historia*. Si bien normalmente tendemos a identificar los elementos que favorecen el cambio desde fuera del género, es decir, aquellos que provienen de la transformación tecnológica o de la lucha de clases, de acuerdo con la propuesta de Connell, habrá que considerar también los cambios que se realizan desde dentro del orden de género, visibles en cuestiones como los movimientos a favor del sufragio femenino o de los derechos de gays y lesbianas. Asimismo, las acciones en contra del acceso inequitativo a la riqueza por parte de hombres y mujeres o por el reconocimiento de la labor realizada en el hogar, dan cuenta de que, como afirma Connell (2003), la llamada “guerra de los sexos no es cosa de broma” y de que ésta genera una fuerza transformadora que, en su concepción, se asemeja en mucho al papel que juega la lucha de clases en el planteamiento marxista.

La situación descrita favorece dos patrones de violencia (Connell, 2003, 125): i) la que se utiliza para sostener la dominación del grupo privilegiado (intimidación, acoso, violación y asesinatos, ejercidos por los “dueños patriarcales de las mujeres” (jefes, esposos, padres, etc.), y ii) la que se utiliza para reafirmar el modelo de masculinidad dominante, ya sea mediante la guerra, los homicidios, etc., o la que se ejerce sobre los grupos subordinados, por ejemplo mediante prácticas homofóbicas. No obstante, habrá que considerar también la violencia que pueden desplegar los grupos subordinados, con lo cual queda claro que para Connell la violencia puede abrir posibilidades al progreso en las relaciones de género (y que puede asociarse con una referencia a Marx cuando señala a la violencia como partera de la historia).

De acuerdo con Connell (2003), si bien hoy no se podría afirmar que la masculinidad se encuentre en crisis, sí se puede sostener que lo que se encamina “tendencialmente” hacia la crisis es el sistema en el que se contextualiza la masculinidad –llamémosle contemporánea-, lo que se puede apreciar en diferentes niveles: por un lado, respecto a las relaciones de poder, se destaca el colapso histórico que enfrenta la legitimidad patriarcal a la luz del movimiento mundial por la emancipación de las mujeres. Sobre las relaciones de producción, se identifican las turbulencias en el proceso de acumulación relacionadas con el hecho de que más mujeres están teniendo acceso a la riqueza o el que cuestiones como el desempleo o

el cambio tecnológico excluyan cada vez a mayor cantidad de hombres. Finalmente, con respecto a la *catexis*, destacan las demandas de las mujeres a favor del placer sexual y el control de sus cuerpos, o la utilización de la emoción, el afecto y el placer como formas de conocer el mundo, además de las alternativas al orden heterosexista que plantea desde diferentes trincheras la diversidad sexogenérica.

Para cerrar su reflexión, Connell (2003) destaca el papel que tenemos todos en la construcción de las relaciones de género y del posicionamiento que debemos adoptar ante estas cuestiones, en las que nadie puede considerarse un “espectador ingenuo”, lo que nuevamente puede leerse como una referencia a Marx y a su idea de que todos somos hacedores de la Historia (incluyendo nuestra historia).

IV. El enfoque de género y los análisis sobre discriminación a las minorías sexuales en ALC

Como ya hemos señalado, una característica de las investigaciones que se realizan en nuestra región sobre la discriminación a las minorías sexuales es que se encaminan principalmente a denunciar la exclusión y la violencia a las que se les somete cotidianamente en países y territorios en la zona. Otra característica es la de haber manejado en un primer momento como eje el término homofobia (cuestión que ha cambiado pero que aún es perceptible hasta la fecha), siendo que la utilidad de dicho término puede ser debatible, considerando sus orígenes vinculados con la psicología, lo que dio lugar a análisis que destacan aspectos como el temor u odio irracionales, además de vincularlos con cuestiones como la personalidad, actitudes y comportamientos o prejuicios y creencias, limitando así la posibilidad para explicar de manera contundente una problemática con connotaciones claramente socio-culturales.

No obstante, hay que tener presente que la legitimidad de tal tipo de enfoque ha sido refrendada por varios autores que, aún desde la perspectiva de las ciencias sociales, han defendido la utilización del término homofobia, en virtud de su capacidad para evocar aspectos objetivos y subjetivos relacionados con la construcción de las identidades que, de manera conjunta, interactúan para explicar de forma integral el fenómeno de la discriminación por motivos de orientación sexual, identidad y expresión

de género y diversidad corporal. Otro aspecto interesante a resaltar es que, como también hemos visto, la crítica al término homofobia ha dado lugar a otras perspectivas que buscan constituirse en alternativas para entender mejor la discriminación en contra de la diversidad sexogenérica.

Actualmente el más revisado y difundido de estos conceptos es el de *heterosexismo*, el cual alude a la heterosexualidad como la única referencia socialmente aceptada para la construcción de las identidades sexogenéricas. Núñez abunda en esta definición, indicando que el heterosexismo es “la ideología y práctica que jerarquiza las sexualidades y coloca la práctica y la identidad heterosexual como superior a las otras prácticas e identidades sexuales” (2016, 46). De acuerdo con sus partidarios, dicho concepto resulta mucho más sociológico que el de homofobia, además de resaltar la posibilidad de enfocarlo desde una perspectiva interdisciplinaria e interseccional. Con ello se puede dar cuenta de los diferentes niveles que involucra, que van desde la construcción subjetiva de las identidades, hasta cuestiones de carácter cultural, institucional o ideológico, que reafirman el carácter hegemónico de la heterosexualidad. Asimismo, está la posibilidad de analizar la discriminación en términos de estructuras de poder, de las que el heterosexismo es una forma particular, como las que resultan del sexismo, el clasismo y el racismo, entre otras. Finalmente, es de destacar que hoy en día el análisis del heterosexismo se ha enriquecido con la perspectiva del término *cisgenerismo*, al sumar al tema de las prácticas y las orientaciones sexuales (a las que aludían las formulaciones originales de homofobia y heterosexismo) el tema de las identidades y expresiones de género, reivindicadas en particular por el colectivo *trans*. De ahí que hoy el término se formule como *hetero-cis-sexismo* o *cisheterosexismo*.

Esta revisión de los conceptos de homofobia y cisheterosexismo nos permite refrendar la necesidad de analizar estos temas desde una perspectiva teórica que favorezca un tratamiento integral el complejo fenómeno de la discriminación y la violencia por orientación sexual, identidad y expresión de género y diversidad corporal, dando importancia por igual tanto a los aspectos de carácter objetivo y subjetivo que están presentes en estas prácticas de exclusión social, igual que en otros casos como

los referidos al sexismo, el fundamentalismo religioso, o la segregación con base en la clase social, el origen étnico o la dimensión etaria, entre otras.

Lo anterior nos parece de especial relevancia, ya que, a pesar de lo rico de los textos que han documentado y denunciado la discriminación a las minorías sexuales en nuestra región, aún parece pertinente profundizar la reflexión teórica que, partiendo en este caso de las particularidades del contexto latinoamericano y caribeño, abunde en las razones que explican dicho fenómeno, considerando su complejidad intrínseca, sus alcances, las formas en que opera, su interrelación con otras formas de la exclusión social, el contexto particular de sociedades periféricas como las nuestras, desarrollando así un análisis que se cuestione con amplitud las formas cómo se ha configurado la diversidad sexogenérica en la zona. Un análisis como este podría plantearse, incluso, desarrollar estrategias para remontar la problemática que nos ocupa en los diferentes niveles que involucra, tanto de orden objetivo como subjetivo.

Para avanzar en el sentido propuesto, es necesario partir de una perspectiva teórica que trate los diferentes niveles que se mencionaron de una manera integral, analizando lo mismo cuestiones relacionadas con la construcción subjetiva de las identidades sexuales y los símbolos culturales involucrados, o la forma como el marco normativo aplicable y la configuración de las instituciones se involucran en la discriminación que sufren las minorías sexuales. Se aprecia que dicha perspectiva teórica la provee aquella que se ha venido entretejiendo en torno a la categoría de género, con base en la cual hoy contamos con elementos de carácter conceptual y metodológico que resultan útiles para analizar de forma comprensiva fenómenos como el de la diversidad sexogenérica, así como el de la discriminación y la violencia en contra de las minorías sexuales.

Como vimos, el desarrollo de la categoría de género se vio impulsado en especial a partir de los 1970's, por un lado, por los hallazgos atribuidos a la antropología y la historiografía modernas, combinados con los del psicoanálisis. Por el otro, por el impulso del nuevo movimiento feminista que requería contar con una perspectiva teórica que subsanara las limitaciones que evidenciaban los enfoques tradicionales para tratar la problemática de las relaciones entre los sexos.

De entonces hasta la fecha, el género, entendido como una construcción simbólica cimentada en la diferencia sexual, a la que hay que situar en términos históricos, geográficos y culturales, ha sido reconocido por su poder explicativo de las complejas relaciones que se construyen en torno a los roles de género. Adicionalmente, está el hecho de considerar en sus análisis la intersección de estos temas con otras estructuras de poder a nivel social, para lo cual se ha apoyado también de manera particular en el marxismo, el que a su vez se ha visto enriquecido al ir integrando a sus propuestas tradicionales cuestiones asociadas con la construcción de la identidad subjetiva.

El enfoque que se ha desarrollado en torno a la categoría de género es por sí mismo ecléctico, al abreviar de diversas orientaciones teóricas que, incluso, en diferentes momentos, se han podido percibir como excluyentes entre sí, como en el caso del marxismo y el psicoanálisis. Ello si bien ha levantado cuestionamientos acerca de la posibilidad de reivindicar este carácter ecléctico del enfoque, en particular ante el reto que significa consolidar un aparato teórico coherente que sirva para conocer y explicar la realidad, se aprecia que éstos se han ido desvaneciendo en el tiempo, considerando que la perspectiva de género ha dado lugar a conceptos y planteamientos teóricos que han permitido nuevas aproximaciones a nuestro entorno.

Por ejemplo, hoy representamos al género como un sistema u ordenamiento que se entrecruza con otras estructuras sociales y el cual resulta crucial para explicar un nivel adicional de la dinámica de la segregación en nuestras sociedades, que por el grado de violencia física y simbólica que involucra sólo puede ser comparable con el de la clase social, el del origen étnico o los aspectos religiosos. Cabe destacar que las tensiones que resultan del entrecruzamiento con otras estructuras sociales se constituyen en vectores que, igual que como pueden ser las innovaciones tecnológicas, la lucha por reivindicaciones de la clase trabajadora, o la defensa abierta de los usos y costumbres de algunas etnias, se adicionan en este caso a aquellas que resultan de las relaciones de subordinación y complicidad que establecen las identidades genéricas hegemónicas y subalternas, ya sea mediante la dominación cultural o de las diferentes formas que pueden asumir la marginación y la violencia.

El género visto así, como producto y productor de la historia, resulta en una dimensión indispensable para analizar cómo se han ido configurando en nuestra región las diversas expresiones culturales construidas en torno a la diversidad sexogenérica, así como la discriminación y la violencia que se fundamenta en la transgresión a la cisheteronorma que goza de legitimidad en nuestras sociedades.

Así, teniendo presente lo anterior, en el siguiente capítulo nos encaminaremos a revisar algunas de las expresiones de la diversidad sexogenérica en etnias originarias de nuestra región, tratando de identificar la utilidad que pueda tener el enfoque de género para examinar estas cuestiones. Con base en dicha perspectiva teórica se espera contar con elementos para analizar los ordenamientos de género que propiciaron los diferentes posicionamientos en torno a la diversidad sexogenérica por parte de pueblos originarios de nuestra región, así como respecto al por qué posteriormente se terminaría generalizando en la zona la discriminación y la violencia relacionadas con la orientación sexual, la identidad y expresión de género y la diversidad corporal.

Capítulo II. Comportamientos sexuales y de género diversos en pueblos originarios de la región latinoamericana y caribeña

Como se pudo apreciar en el Capítulo I, la orientación sexual, la identidad y expresión de género, así como la diversidad corporal, siguen siendo factores para la discriminación de millones de personas en la región. Destaca el que una de las vertientes más preocupantes de este fenómeno siga siendo parte de la cotidianidad en nuestras sociedades, la llamada “homofobia criminal”, la cual da cuenta de una profunda violencia, caracterizada por golpes, torturas, violaciones, llegándose inclusive a los asesinatos, en muchos de los cuales resalta la saña con la que se realizan, igual que en otras modalidades de los llamados “crímenes de odio”, ya sea por origen étnico, religión, etc.

Así, lo que interesa resaltar en el presente capítulo es que esta realidad extendida de discriminación, odio y violencia en contra de las minorías sexuales no ha estado presente desde siempre y de esa forma en las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Sobre el tema, es posible identificar testimonios, conservados en esculturas y cerámicas de diferentes etnias, en mitos heredados de forma oral y manuscritos no tradicionales, así como en relatos de los primeros cronistas europeos, en los cuales se encuentran referencias a prácticas homosexuales y de travestismo en pueblos originarios del continente, incluso como parte de rituales, la guerra, además de otras prácticas socialmente prestigiadas.

Adicionalmente, existen investigaciones que han registrado en la región ordenamientos de género con diferencias notorias respecto a los que se llegarían a consolidar con la llegada de los colonizadores y la difusión de la moral cristiana, que han dado lugar a identidades genéricas con diferencias notables respecto al patrón occidental tradicional. Se debe enfatizar que este tipo de situaciones son posibles de observar en sociedades tanto anteriores como posteriores a la conquista, en las cuales sus ordenamientos económicos, políticos, sociales, culturales y de género han permitido e, inclusive, han otorgado legitimidad, a prácticas sexuales diferentes a las que dicta la norma heterosexual, así como a la construcción de identidades de género alejadas de los patrones dicotómicos propios de la cisheteronormatividad.

De acuerdo a lo anterior, el presente capítulo tiene como objetivo compendiar experiencias ya documentadas, que permitan evidenciar la variedad de expresiones que han existido -y en algunos casos siguen existiendo- en pueblos originarios de nuestra región en lo que se refiere a la vivencia de la sexualidad y a la construcción de identidades de género diversas. Con ello, se busca destacar que tales fenómenos han distado de expresarse de manera lineal en la zona, al pasar por muy diversas experiencias que, más que en términos dicotómicos, deben pensarse como un continuo, que va desde la permisividad hasta el rechazo total a las expresiones de la diversidad sexogenérica.

Interesa de manera particular revisar aquellos eventos que permitan apreciar las visiones que sobre estos temas han tenido y que, incluso, conservan, algunos pueblos originarios de nuestra región. Al respecto, es importante destacar que lo que se busca identificar no es tanto el tema de las prácticas sexuales diversas *per se* (que como el caso de la homosexualidad han sido registradas en muy diversas etnias a lo largo del continente), sino particularmente aquellas usanzas u ordenamientos sociales y culturales que han favorecido tales tipos de prácticas y la construcción de identidades de género diversas en contextos que, por diferentes razones, las legitimaron e inclusive les otorgaron prestigio social.

A tal efecto, realizaremos en principio una breve reflexión sobre las características que han adoptado las investigaciones etnográficas sobre los comportamientos sexuales diversos, destacando algunos de los problemas que han enfrentado. Con esta base, posteriormente se revisarán experiencias como las que favorecieron en algunas etnias originarias los contactos homosexuales y homoeróticos, así como el travestismo y el intercambio de roles, en el marco de prácticas sociales como las vinculadas con el ejercicio religioso, la guerra o la prostitución, así como la construcción de identidades de género diferentes a las que dictan los patrones dicotómicos tradicionales en Occidente.

En este contexto, se examinarán de manera particular casos en los que se identifican ordenamientos sexogenéricos que, a pesar de algunas similitudes, se construyeron de manera diferente al modelo occidental tradicional, como el de los

mexicas, u otros como el de la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en la cual se aprecia una actitud permisiva hacia los comportamientos sexuales diversos y, en particular, hacia la identidad muxe, la cual, argumentaremos, corresponde a un tercer género socialmente reconocido. Para finalizar, se pretende dejar enunciadas, sólo como referencia, otras vertientes que pudieron influir en la construcción de la diversidad sexogenérica en la región, tales como las raíces africanas o las diferentes formas de vivir la sexualidad y las identidades de género en los distintos países colonizadores, entre otras.

I. Problemas para documentar los comportamientos sexuales y de género diversos en pueblos originarios

Con miras a entrar en la materia de este capítulo, considero útil destacar de manera inicial algunas de las dificultades que se han identificado para documentar los temas que nos ocupan en etnias originarias de nuestra región, las más de las cuales serían compartidas por lo estudios etnológicos y antropológicos que han buscado tratar estas cuestiones. La más evidente, sin duda, es la falta de información, lo que imposibilita contrastarla en la mayor parte de los casos³³.

Otro problema frecuente es el laconismo de los etnólogos cuando se trata de estas cuestiones. Por ejemplo, en su descripción acerca del perfil de los pueblos indios en el “México Profundo”, Guillermo Bonfil señala, sin profundizar en el tema, que entre etnias mesoamericanas existe “un margen de tolerancia muy amplio para las experiencias sexuales premaritales que abarca, en ciertos grupos, la aceptación de relaciones homosexuales durante la adolescencia” (1994, 59). Un caso peculiar que me tocó vivir cuando estudiaba el posgrado, fue la conferencia que nos brindó un reconocido investigador extranjero, quien dedicó más de 20 años de su vida a convivir y documentar los usos y costumbres de algunas etnias del sureste de nuestro país. En esa ocasión, le pregunté su percepción acerca de las personas pertenecientes a la diversidad sexogenérica en esas comunidades. Su respuesta fue breve y directa,

33 “Hay que tener en cuenta que (...) en etnología, los datos de que disponemos sobre muchas de las sociedades exóticas son incontrastables (ya que varias de ellas) han desaparecido, o se encuentran tan desvirtuadas que es imposible verificar los datos (...). *Afortunadamente, disponemos del método comparativo que nos permite conmutar las noticias (...) por contextos similares que pueden aclararnos su sentido original*” (Cardin, 1984, 27-28).

nunca identificó a alguien con esas características, en ninguno de los pueblos indígenas estudiados. No está de más señalar que investigaciones posteriores, realizadas con ese fin específico, han documentado comportamientos sexuales y de género diversos en tales comunidades.

Una limitante mayor es que la poca bibliografía que se encuentra pueda estar permeada por prejuicios y distorsiones, los cuales evidencian la necesidad de visitar desde la perspectiva de la diversidad sexogenérica disciplinas como la etnología, la antropología, o la misma historia, para superar el desconocimiento con el que se tratan muchas de estas cuestiones o, incluso, la homofobia explícita que ha favorecido el borramiento o falseamiento de pasajes históricos. En este contexto destaca el trabajo de Alberto Cardín (investigador español), quien nos ha advertido sobre los problemas que se enfrentan al consultar documentos de carácter etnológico y antropológico que traten estos temas. Su posicionamiento es resultado de una amplia revisión de textos para documentar la homosexualidad entre los “exóticos”, término -tal vez no del todo afortunado- que se atribuye al antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, quien la utilizó como “la única forma de referirse de una manera lo más neutra posible a las sociedades no occidentales” (Cardín, 1984, 50).

Entre los problemas identificados están, por ejemplo, los que acusan textos contemporáneos dedicados a revisar la conducta homosexual a lo largo del tiempo y en diferentes culturas, a los que el autor consultado critica la “imagería gueto-céntrica” y el “afán recuperador y justificatorio” que permea a algunos de estos estudios, muchos de los cuales no ocultarían incluso su carácter eminentemente militante. Así, este tipo de trabajos se habrían dedicado a recopilar el mayor número de casos de homosexualidad, sin considerar que, al ser sometidos a una revisión crítica, varios de ellos no resistirían “la prueba del contraste” con otros estudios sobre el tema (Cardin, 1984, 18).

Otra modalidad de este tipo de trabajos son los que trasladan la realidad actual de la diversidad sexogenérica a contextos históricos y culturales totalmente disímiles, transponiendo términos y categorías propios de la cultura occidental contemporánea a situaciones que deben ser estudiadas bajo parámetros diferentes. Tal es el caso de

textos como el de John Boswell (1998), quien se dio a la tarea de estudiar a “los gays” en la Europa occidental, desde el comienzo de la Era cristiana hasta el siglo XIV. En sus investigaciones, Boswell asume, por ejemplo, como propios de la Grecia clásica comportamientos asociados a los homosexuales contemporáneos siendo que, como vimos en el Capítulo I, la realidad de dicha sociedad respecto a estos temas resultaba por demás compleja, y en la cual las nociones de homosexual o de heterosexual no tenían significado alguno (mucho menos la de *gay*), en tanto no se establecía vínculo alguno entre las prácticas sexuales y la identidad de género.

En oposición a este tipo de documentos se encuentran aquellos que, con una mirada etnocéntrica y heterosexista, trasponen las ideas del observador o del estudioso interpretando, por ejemplo, como “perversión” aquello que dista de haber tenido la misma connotación en el contexto de la cultura revisada. A decir de Cardin, tales situaciones están presentes en buena parte de la literatura sobre los temas que estamos revisando, lo cual haría referencia al proceso en el que, para explicar determinadas situaciones, se echa mano de los recursos simbólicos propios, más que creando formas nuevas para entenderlos. De acuerdo con el autor, “este rasgo no es específico de la actitud de diferentes culturas respecto de la homosexualidad, sino que forma parte del cuadro paranoide mediante el cual las culturas se constituyen imaginariamente mediante su demarcación especular frente a las vecinas” (1984, 32).

En nuestra región, entre los casos más ilustrativos de documentos elaborados con tal perspectiva están aquellos producidos por los cronistas que acompañaron la conquista y posterior colonización de este territorio, quienes se dedicaron a documentar como “perversión”, “vicio contra natura” o “crimen o pecado nefando” los comportamientos sexuales diversos que encontraron a su paso. En una revisión realizada por Araceli Barbosa (1994), se destacan casos como los de Pedro Mártir de Anglería, Pedro Cieza de León y, en particular, Gonzalo Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara, quienes se encargaron de destacar en sus textos argumentos que aludían reiteradamente a la corrupción sexual de los americanos³⁴.

34 A manera de ejemplo, veamos el siguiente texto del último mencionado, que al parecer se referiría a poblaciones en el hoy territorio de Las Bahamas: “Facilísimamente se juntan con las mujeres, y aun como cuervos o víboras, y peor; dejando que son grandísimos sodomíticos, holgazanes,

Por su parte, Francisco Berroa, agrega a dicho listado a Bernal Díaz del Castillo y a Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quienes “también observaron y describieron prácticas homosexuales entre los nativos de las islas y tierras continentales” (2001, 110)³⁵.

Al respecto, se debe destacar que, lejos de interpretaciones como las de Cardin respecto a la función de estas consideraciones en la demarcación frente al otro, Barbosa y Berroa resumen el sentir de varios autores que han destacado que los argumentos utilizados por los conquistadores para colonizar estas tierras se basaron en demostrar su superioridad a la luz del paganismo, el canibalismo y los actos de sodomía de los indígenas, para justificar el saqueo, la explotación y el exterminio de grandes conglomerados humanos (Barbosa, 1994, 55 y Berroa, 2001, 105).

No está de más destacar aquí lo que algunos autores han identificado respecto a la actitud reiterada de los españoles para imputar el vicio de la sodomía a pueblos con los que se enfrentaron (o incluso para justificar la homosexualidad en sus tierras como un fenómeno importado), como en el caso de los “moros” (término que nombraría al Islam en su conjunto), “a pesar de la constancia con que una actitud denegatoria similar a la de los pueblos árabes o islamizados resulta observable en toda la zona meridional de España” (Cardin, 1984, 32). En el mismo sentido se pronuncia Oscar González, quien destaca las maniobras discursivas de diferenciación con el “otro” que representaron las acusaciones de prácticas sodomíticas a distintos pueblos como parte del proceso de expansión de la Corona castellana, en particular en contra de los moros y los judíos, pero también en el caso de los pueblos indígenas canarios, durante la conquista de las islas adyacentes, aunque sería en América donde esta estrategia llegaría a generalizarse y perfeccionarse, “a favor de intereses religiosos, políticos y mercantiles” (2008, 121).

mentirosos, ingratos, mudables y ruines (...) Son viciosos de la carnalidad, y hay putos (...) *Hay muchos sodomíticos, que no les falta para ser del todo mujer sino tetas y parir.* (...) Son muy dados al juego, a la carnalidad, al hurto y ociosidad. (...) Son mentirosos, ladrones, crueles, sométicos, ingratos, sin honra, sin vergüenza, sin caridad ni virtud. (...) Eran ellos muy grandes putos, por lo cual trataban mal a las mujeres” (López de Gómara, *cit.pos.* Barbosa, 1994, 57).

35 En el caso de Díaz del Castillo se tiene el siguiente testimonio: “quiero decir que en todas las provincias de la Nueva España otra gente más sucia y mala y de peores costumbres no la hubo como esta de la provincia de Panuco porque todos eras sodométicos y se embudaban en las partes traseras...” (Díaz del Castillo, *cit.pos.* Berroa, 2001, 111).

Ahora, por lo que se refiere a las prácticas de colonización, cabe mencionar que si bien, como veremos más adelante, la homosexualidad estaba penada, incluso de muerte, por algunos pueblos originarios, los conquistadores introdujeron usos en extremo violentos para castigar a quienes practicaban la sodomía o el travestismo, justificando que se les quemara vivos o se les aperreara. Sobre estos temas, es de mencionar el que al parecer habría sido uno de los primeros procesos seguidos en la Nueva España de ejecución en la hoguera, argumentando, entre otras cuestiones, la práctica de la sodomía, perpetrado en contra del *Cazonzi*, Tzintzincha Tangaxoan II, gobernante purépecha o tarasco (a quien se acusó también de impedir que se tributara a los españoles, así como por idolatría y haber sacrificado españoles)³⁶. El proceso señalado fue promovido en 1529 por el “gran tirano” Nuño de Guzmán (apelativo que le dio Las Casas), posterior al cual se procedió al saqueo del pueblo purépecha³⁷.

36 De acuerdo con González, las restricciones jurídicas a las relaciones sexuales en Europa iniciaron en la Edad Media, en particular con la expedición de la *Lex Julia* del año 17 A.C., que clasificó como delitos al adulterio y al estupro; sin embargo, no sería sino hasta el siglo VI, en 533, cuando Justiniano I ajustó dicha legislación para equiparar a las prácticas homosexuales con el adulterio, con sanciones del orden civil (2013, 45-46). Siguiendo al autor citado, la que sería propiamente la legislación más antigua sobre homosexualidad en Occidente se dio en la Hispania visigótica, en el año 650 (2013, 47). En el seguimiento de González se destaca también a las *Siete Partidas*, “código compilado entre 1256 y 1263 por Alfonso X de Castilla, que reguló la sociedad castellana durante el medioevo y hasta muy entrada la modernidad” (2008, 124). En dicho código se establece como pecado de lujuria la actividad sexual o erótica entre hombres, a la que se califica de *contra natura*, es decir, de ser opuesta a la naturaleza, lo que es decir a las “leyes dictadas por Dios”. En tal tipo de prácticas se incluyó a la masturbación y al bestialismo, condenados por no orientarse a la procreación. Tal tipo de faltas se distinguían de otras como la fornicación, el adulterio, el incesto, el estupro o el rapto, que si bien eran penadas, no tenían la gravedad de aquellas que, como el pecado nefando (“tan vergonzante que no se le podía enunciar”), alteraban el orden natural al contradecir los fines reproductivos. Es menester aclarar que el que esta práctica se considerara pecado sólo cuando involucrara a los varones se debe, en buena medida, al considerárseles la “fuente de la procreación”, por la vía de la inseminación, lo cual no sucedía en el caso de las mujeres pues, “al carecer de simiente (...) no eran “socias” de Dios en la tarea creadora” (2013, 54). Posteriormente, en 1497, los reyes católicos, Fernando e Isabel de Castilla, promulgaron la *Pragmática*, novedosa legislación para sancionar el pecado contra natura, debido a que “*las penas antes de agora estatuydas no son suficientes para estirpar et del todo castigar tan abomynable yerro*” (en *Pragmática, cit.pos.* González, 2013, 56). Es con esta legislación que cobró mayor severidad el castigo a las relaciones homosexuales (que, como vemos, era un comportamiento para nada excepcional en la España medieval), al ser ahora también un crimen de herejía y de lesa majestad, por lo cual debía ser perpetrado por la hoguera (*Ibidem*, 57). No está de más señalar que, a pesar de ello, la iglesia católica no cerró del todo sus puertas a los practicantes del pecado nefando, al existir un amplio sistema de indulgencias que cobraba a los sodomitas 2 ducados de oro, 7 por el homicidio, 6 por la brujería y 4 por parricidio (Georg Friedereci, *cit.pos.* Berroa, 2001, 107-108).

37 Dentro de este proceso, sumamente cuestionado debido al evidente interés de Nuño de Guzmán por continuar con el despojo entre los purépechas, se presentó el siguiente testimonio, de un indio llamado Quaranque: “Preguntado si sabe que el dicho Cazonzi cometa e use el pecado

En lo referido a la práctica de aperrear a los indios, véase el siguiente testimonio:

La casa de este (se refiere a un cacique en la región de Cuarecua en Panamá) encontró Vasco (Núñez de Balboa) llena de nefanda voluptuosidad; halló al hermano del cacique en traje de mujer; y a otros muchos acicalados y, según testimonio de los vecinos, dispuestos a usos licenciosos. Entonces mandó echarle los perros que destrozaran a unos cuarenta. Se sirven los nuestros de los perros en la guerra contra aquellas gentes desnudas, a las cuales se tiran con rabia, cual si fuesen fieros jabalíes a fugitivos ciervos (Mártir de Anglería, *cit. pos.* Barbosa, 1994, 59).

Con base en este episodio, Araceli Barbosa nos advierte que la práctica de aperrear a los indios fue una táctica común entre los conquistadores, como en el caso de Núñez de Balboa, quien “en casi todos los lugares que tocaba, acusaba a los caciques de prácticas homosexuales, para después con saña inaudita lanzarlos a los perros de presa, no sin antes haberlos sometido a tormento para que confesaran de donde sacaban el oro” (1984, 59). Se debe señalar que este tipo de acusaciones fueron utilizadas por los conquistadores desde su llegada a estas tierras, tanto para justificar su proceder, incluyendo sus prácticas de adoctrinamiento, además de la esclavitud y el saqueo³⁸.

En este orden de ideas, es menester destacar ahora los testimonios o investigaciones elaboradas como contrapartida a los últimos textos mencionados, los cuales, buscando desmarcar a los pueblos originarios de los comportamientos

abominable de la sodomía, teniendo consigo indios con quien fornicare e cometa el dicho pecado, dijo que dize el dicho indio que sabe que tiene indios con quien se echa, que se llama el uno Juanico (...) e otro que conoció, que es muerto, que se llama Guysacaro (Guysaquaro)” (en Escobar, 1997, 86). Cabe señalar que, por un lado, de acuerdo con el autor consultado, en el proceso se presentó también un indio llamado Juanico “que parece ser aquél con el que don Francisco (nombre cristiano de Tzintzincha Tangaxoan) hacía prácticas sodomitas, pero a quien no se le preguntó por este asunto, como tampoco al Cazonzi en su momento, lo que no deja de ser extraño” (*Ibidem*, 30-31). Por el otro, destaca también el hecho de que la sodomía no fue mencionada como delito en la sentencia final.

38 González destaca que las primeras referencias a prácticas sodomíticas en pueblos mesoamericanos llegaron a España desde una de las dos “Cartas de relación” enviadas por Hernán Cortés a la Corona y formaron parte de las argumentaciones a favor de utilizar “la necesaria y urgente intervención monárquica” con miras a la conversión de los indígenas, ya que, a decir del conquistador (citado por González), “de ello se espera sacar tan buen fruto” (2008, 120). No obstante, el autor consultado también destaca que “en las controversias de la legalidad hispánica, la sodomía fue desechada como argumento que legitimaba el proceder de los españoles. No obstante, en los años posteriores a la conquista, las acusaciones sobre las costumbres indígenas, seguían operando como apología de la ocupación española y, su sexualidad, fue objeto de observancia y corrección durante el proceso que pretendía evangelizarlos” (González, 2013, 6).

atribuidos por los conquistadores, terminan realizando afirmaciones o generalizaciones que dificultan conocer o entender los comportamientos sexuales diversos en nuestra región. Tal es el caso estudiado por Michael J. Horswell (2001) quien, al realizar una revisión crítica de “Los Comentarios Reales”, publicados por Garcilaso de la Vega en 1609, cuestiona lo que a su parecer fue la intención del autor de “borrar” de la cultura inca todo vestigio que pudiera hacer referencia a las prácticas “sodomitas”, a la ambigüedad sexual o al intercambio de género, incluyendo el travestismo, que han sido documentados en la cultura andina por diversos investigadores, algunos citados por el autor consultado.

En tal sentido, a decir de Horswell, “Garcilaso corrige lo que podría ser tomado como comportamiento afeminado de los incas”, afirmando con diferentes ejemplos su masculinidad, en un afán por reivindicar a su cultura materna frente a los prejuicios del discurso colonial, que utilizó a la sodomía como una causa para degradar a los indígenas y justificar la conquista. No obstante, en la perspectiva de quien se cita, con tal pretensión lo que Garcilaso terminaría haciendo es privilegiar en sus visiones diferentes nociones propias del pensamiento occidental, como el otorgar preminencia a lo masculino a expensas de lo femenino, apelar a la razón sobre otras formas de conocimiento (como las prácticas chamánicas), o imponer la ideología de la moral cristiana para condenar las prácticas sexuales diversas, además de que, de paso, tendía a reforzar su propia subjetividad al distanciarse a sí mismo y a su grupo étnico “de las prácticas transgresoras de la supuesta barbaridad pre-incaica” (2001, 90)³⁹.

Un ejemplo contemporáneo de equívocos a que puede llevar el afán reivindicatorio de los pueblos indígenas, o el hecho de perder de vista la perspectiva de la diversidad sexogenérica, es el texto consultado de Araceli Barbosa (1994). En su investigación, dicha autora se dedica a argumentar en sentido contrario a aquellos que buscaron justificar la conquista por la sodomía de los indígenas,

39 A manera de ejemplo, véase esta reflexión de Garcilaso, citada por Horswell: “Por lo cual sea regla general que en toda la gentilidad *no ha habido gente más varonil que tanto se hayapreciado de cosas de hombres, como los Incas, ni que tanto se aborreciesen las cosas femeniles*; porque, cierto, todos ellos generalmente fueron magnánimos y aspiraron a las cosas más altas de las que manejaron; porque se preciaban de hijos del Sol, y en este blasón levantaba a ser heroicos” (2001, 87).

basándose en particular en textos de Bartolomé de las Casas, a quien señala como “el único que (en aquel tiempo) combatió con denuedo las imputaciones hechas a los americanos”⁴⁰. Veamos la siguiente reflexión:

Los españoles los han calumniado imputándoles gravísimos crímenes. (...) El primer crimen es el de la sodomía, y puedo yo asegurar que no es verdad en las islas grandes de Cuba, de San Juan de Jamaica y Españolas ni en las sesenta Islas de los Lacayos. Esto lo se por mi mismo. Estoy informado de que tampoco lo hay en el Perú ni en Yucatán. De otras partes he oído hablar algo, pero si fuere cierto, no por eso es remedio el condenar a todos (Las Casas, *cit.pos.* Barbosa, 1994, 61)⁴¹.

O, en otro momento, refiriéndose específicamente a los textos de Oviedo, indicó:

Todavía será bien responder a cada defecto de los que Oviedo contra los indios opone y a muchos levanta y a todos por ello casi excluye de todo remedio de conversión y salvación, como si él estuviera ya muy cierto della; y a lo que dice que eran sodomitas, ya está en el cap. 23 (de la Historia de las Indias), afirmada que false y malvadamente de tan villísimo crimen los infame (Las Casas, *cit.pos.* Berroa, 2001, 110)⁴².

40 Es menester mencionar aquí que, más que defender a los indígenas de tales imputaciones, Las Casas lo que cuestionó fueron los términos en que se realizó la conquista, tanto por la violencia utilizada, pero especialmente por no buscar entender el contexto en el que los indígenas realizaban las acciones que les caracterizaban. Como ejemplo de lo anterior, está el siguiente texto del fraile, criticando al apresto en Cuarecua (mencionado arriba): “Todas estas obras, que por aquella tierra Vasco Núñez y sus compañeros hacían, era disponer aquellas gentes para que amasen el nombre cristiano y se aficionasen para rescibir la religión cristiana: bien creo que pensaban los pecadores que ofrecían a Dios algún sacrificio agradable, so color que punían o castigaban los quebrantadores de la ley natural, *no advirtiendo con su ceguedad cuántas más veces ellos a cada paso la quebrantaban con mayores ofensas de Dios, destruyendo aquellos reinos y tantas gentes en ellos y haciendo heder el nombre de Jesucristo entre aquellas naciones, con sus obras tan detestables (...)*. Y que fuera verdad muy bien averiguada que aquellos que traían aquel hábito mujeril era por aquel pecado, *¿quién hizo juez a Vasco Núñez, o con que autoridad [se constituyó alcaide en] señorío y jurisdicción ajena, siendo él súbdito de aquellos naturales señores por estar en su tierra*” (Las Casas, *cit.pos.* González, 2013, 97).

41 Respecto a lo cuestionable de algunos de los testimonios de los cronistas, está el caso de Mártir de Anglería, de quien, además de destacar el que sus crónicas siempre se basaron en fuentes indirectas, ya que “jamás puso los pies en el Nuevo Mundo”, existiría evidencia de que llegó a alterar versiones originales de los textos consultados, demeritando las visiones acerca de los indios americanos (Pane, 2004, 91 y nota 73). Caso similar sería el de López de Gómara, quien también realizó sus crónicas a partir de fuentes indirectas (en particular las *Cartas de Relación* de Cortés) y fue desmentido en varias ocasiones por Las Casas y Díaz del Castillo.

42 De acuerdo con González, el debate acerca de la sexualidad de los indios americanos es particularmente identificable en los textos dados a conocer, respectivamente, por Gonzalo Fernández de Oviedo, quien les denostó e incluso legitimó la violencia extrema de los españoles en su contra debido a las prácticas sodomíticas, y los de Bartolomé de las Casas, quien entre los objetivos de su obra contó el “corregir, refutar y reemplazar” las historias generales del primero y la de Francisco López de Gómara (2008, 129). Asimismo, el autor consultado destaca como

Es apoyándose en estas argumentaciones que Barbosa concluye que “la homosexualidad no constituyó una regla entre los habitantes del Nuevo Mundo, sino la excepción” (1994, 131). Tal afirmación resulta por demás problemática y difícil de sostener si se realiza una lectura crítica de los textos de Las Casas, en particular porque con ella se termina compartiendo una perspectiva muy propia de la cultura occidental hegemónica, que es la de invisibilizar, en este caso, a los comportamientos sexuales diversos y a quienes los detentan.

No está de más indicar aquí que en el presente trabajo el término invisibilización se usa de acuerdo a la definición que destaca tres estados en dicho proceso: *estereotipación, violencia simbólica y deslegitimación*, y que, de manera más amplia, denota “procesos culturales dirigidos por un grupo hegemónico, para omitir la presencia de un grupo social (considerado) minoritario, con la finalidad de suprimir su identidad, y así reducir la resistencia a la dominación y mantener el poder político (toma de decisiones) y el control sociocultural (coerción) sobre el mismo” (Bastidas y Torrealba, 2014, 516-517). Como señala el texto consultado, lo pertinente de tal término es que denomina a un proceso que puede ser reversible, *ya que lo que se invisibiliza igual se puede visibilizar*.

Adicionalmente, la aproximación de Barbosa da cuenta de otra problemática recurrente en las investigaciones etnológicas y antropológicas sobre estos temas, al dejar de lado mucha de la información que, inclusive, está contemplada en su texto y en varias de sus obras consultadas, como son los siguientes relatos de Las Casas, admitiendo la existencia de comportamientos diversos como el travestismo o el matrimonio entre hombres (nótese que, de entrada, a tal tipo de conductas se les desmarca de la vivencia sexual, al desvincularlas del pecado nefando, pero abriendo -no obstante- la posibilidad de interrogarse acerca de los usos y costumbres que favorecerían las prácticas descritas):

diferencia fundamental entre ambos cronistas el que, mientras Las Casas buscaba “debatir el estatuto jurídico de los pueblos conquistados y subrayar la necesidad de reconocer su soberanía y autodeterminación”, Oviedo “se afanaba en enjuiciar las diferencias que separaban a los indígenas de los españoles” (2013, 98).

(...) se hallaron (según dijeron algunos españoles) algunos mozos vestidos como mujeres (...) y pues *entre tantas antiguas naciones se hallaron algunos y muchos que a sus dioses ofreciesen aquel ignominioso sacrificio exponiendo sus cuerpos venales*, (...) porque vestirse de hábito de mujeres y viviendo entre ellas no siendo castrados, *puede haber sido no por fin de usar aquel feo pecado, ni ofrecer sacrificio a los dioses tan detestable, sino por otra razonable o al menos no ignominiosa causa*". Más adelante, "Hay en alguna parte unos hombres mariones impotentes y que andan cubiertos como mujeres y hacen los oficios como ellas, y que no tiran arco ni flecha. (...) *diéstos se vido uno casado con un hombre de los otros* (Las Casas, *cit.pos.* Barbosa, 1994, 63-64).

Así, podemos apreciar que, a pesar de que Barbosa cuenta con información que le hubiera permitido reflexionar más sobre los ordenamientos políticos, económicos, culturales o de género que favorecieron los comportamientos sexuales diversos (que ella misma admite que existían), no se detiene a preguntarse acerca del porqué de prácticas como el travestismo y el intercambio de roles, que fueron identificadas por los cronistas que consulta y que pasa por alto, o tiende a marginar, en el análisis que realiza. Lo anterior llama especialmente la atención, ya que esta autora incluye en su investigación apartados específicos, por ejemplo, para reflexionar sobre la forma de vestir de hombres y mujeres en sociedades precolombinas, dejándose de lado la práctica del travestismo, que sólo se menciona con relación a algunos testimonios, sin cuestionarse acerca de sus alcances⁴³.

Sobre el tema, es de considerarse el hecho de que el travestismo tampoco se aluda en el apartado que esta autora dedica a la sexualidad sancionada, en la que incluye prácticas como la poligamia, adulterio, zoofilia, hermafroditismo, homosexualidad, prostitución, incesto y violación, colocándolas a todas en dicha categoría a pesar de que, como ella misma admite, había diferencias en el trato que se les daba tanto al interior como entre las diversas culturas de América, por lo que resulta por lo menos problemático tratarlas, de manera general, como prácticas "sancionadas". De llamar la atención es también el caso de la pederastia, respecto a

43 Con relación a lo difundido del fenómeno del travestismo en América, véase el siguiente testimonio de Sven Loven (investigador sueco), en su texto *Origins of the Tain Culture* (1935), en el que lo identifica en islas del Caribe y a lo largo del territorio continental: "*The fact is transvestites were found in a great continuous area, extending from Kodiak, among the Indians of the Northwest, furthermore in the plains, in the S.W. of North America, and in the southeastern States, in parts of Mexico and Central America, in Andean South America down to the Araucanos*" (Loven, *cit.pos.* Berroa, 2001, 112).

la cual se nos deja ver, por un lado, que no estaba incluida entre las prácticas sancionadas y, por el otro, que en realidad pudo ser igualmente una práctica generalizada en la América precolombina (lo mismo que en otros pueblos antiguos en el orbe⁴⁴), en este caso como parte de cultos religiosos; veamos:

Los anales de la conquista registran un copioso material de estudio por lo que a la pederastia se refiere, pues en casi todas las regiones de América encontramos datos referentes a esta práctica. Sin embargo, la semejanza que presentan casi todos los casos, sino es que todos, *nos autoriza a conjeturar que su práctica no deriva de vicio, puesto que obedecía a motivos mágico-religiosos de supuesto interés general* sancionados por el rito que la justificaba (Barbosa, 1994, 62).

A pesar de que esta información forma parte importante de su investigación, la argumentación de Barbosa tiende a minimizar prácticas y expresiones que difieren de la norma, explicándolas si acaso como parte de cultos religiosos, sin preguntarse, por ejemplo, a qué cosmogonía respondían, o en qué orden social se insertaban, lo que podría haber dado lugar a reflexionar desde otros lugares y con nuevos elementos las culturas y formaciones sociales previas a la conquista y la colonización⁴⁵. Adicional a lo anterior, está el hecho de que, en algún punto, las explicaciones de Barbosa se tornan incluso descalificadoras, cuando se cita –en contraposición a los textos de los cronistas españoles- “fuentes más autorizadas”, es decir, aquellas que rescatarían el punto de vista de los indígenas, las que, a su decir, demuestran que *“en la mayoría de las provincias de América, se aborrecía el vicio contra natura, de tal manera que la pena decretada contra los transgresores era tan severa que se castigaba con la muerte a los homosexuales masculinos o femeninos”* (1994, 65).

Con relación a este tipo de posicionamientos generalizadores, que nublan la posibilidad de conocer más a fondo las costumbres de los pueblos originarios y, en particular, sus comportamientos sexuales diversos, cabe mencionar el texto consultado de Francisco Berroa (investigador dominicano), quien se planteó indagar

44 Como mencionamos en su oportunidad (véase la nota 29), existen especialistas que sostienen que tal tipo de prácticas eran comunes en buena parte de los pueblos antiguos, claramente en los casos de los griegos y los romanos, aunque también se han documentado en otras culturas.

45 Para una reflexión acerca del papel de la sexualidad en la cosmogonía de pueblos originarios, en particular en el caso de los grupos nahuas, véase la tesis doctoral de Oscar González (2013), en la cual, en el capítulo I, se observan, por ejemplo, las asociaciones e influencias de diferentes figuras del panteón nahua en las prácticas sexuales en estas sociedades.

acerca de las prácticas sexuales diversas de los indios americanos, si bien siempre referidas en términos de “conductas socialmente desviadas”, “problemas sociales”, o “graves apartamientos (de lo que) nosotros consideramos una conducta sexual normal y correcta” (2001, 111). De los equívocos a los que pueden conducir textos como el señalado, está el hecho de que Berroa, basándose en la supuesta homosexualidad y travestismo de los nobles y sacerdotes “aztecas”, propone investigar acerca de las vinculaciones entre poder y desviación sexual, “un tema considerado tabú durante mucho tiempo por los etnógrafos, antropólogos, historiadores y otros científicos sociales, cuya relevancia actual (a su decir) resulta innegable” (2001, 113-114)⁴⁶. Por lo demás, no está de más señalar que la cita que utiliza Berroa para su reflexión en realidad se refiere a la localidad de Cempoala y al pueblo totonaca⁴⁷.

Para terminar el presente apartado, se destaca a continuación una de las principales conclusiones de Araceli Barbosa, quien -siguiendo la argumentación de minimizar las prácticas sexuales diversas entre pueblos originarios- señala:

No podemos negar la presencia de pederastia en América, ya que desde el momento mismo que existía una reglamentación que sancionaba su práctica se da como un hecho. *Lo cierto es que entre los pueblos indígenas se consideraba como una enfermedad rarísima que aquejaba sólo a unos cuantos individuos* (Barbosa, 1994, 69).

Como veremos a continuación, este tipo de afirmaciones caen en el terreno de las generalizaciones, que no permiten visualizar, o incluso cuestionarse, acerca de la compleja realidad que se puede identificar en torno a los comportamientos sexuales diversos en etnias originarias de nuestra región, así como la articulación de este tipo de prácticas con el complejo entramado de esas sociedades.

46 Sobre este tema, Guilhem Olivier, quien realizó una amplia investigación sobre la homosexualidad en Mesoamérica, nos indica que “Los testimonios relativos a las costumbres sexuales de la nobleza son poco numerosos, a veces ambiguos y difíciles de interpretar” (1992, 4).

47 La cita con base en la que Berroa realiza la reflexión señalada es la siguiente: “mandó Cortés que a los ídolos que derrocamos, hechos pedazos, que los llevasen adonde no pareciesen más y los quemasen; y luego salieron de un aposento ocho papas, que tenían cargos de ellos, y toman sus ídolos y los llevan a la misma casa donde salieron, y los quemaron. El hábito que traían aquellos papas eran unas mantas prietas a manera de sotanas y lobs, largas hasta los pies (...) y traían el cabello muy largo hasta la cinta, y aun algunos hasta los pies, llenos de sangre pegada (...) y hedían como azufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta; y según decían y alcanzamos a saber, aquellos papas eran hijos de principales y no tenían mujeres, mas tenían el maldito oficio de sodomías” (Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, en <https://pueblosoriginarios.com/textos/bernal/21.html>).

II. Comportamientos sexuales y de género diversos en pueblos originarios de América Latina y el Caribe

En la región existen algunas investigaciones de carácter etno-histórico, como las elaboradas por Luiz Mott (antropólogo e historiador brasileño), las cuales, tomando como base los testimonios encontrados en esculturas y cerámicas de diferentes etnias en América, en los mitos conservados en la memoria oral y manuscritos no tradicionales, así como en los relatos de los primeros cronistas europeos que llegaron a estas tierras, han subrayado que las prácticas homosexuales y de travestismo eran características de muchos de los pueblos originarios antes de la Colonia. Asimismo, el autor mencionado, con base en diferentes estudios acerca de la homosexualidad en la región, así como en monografías antropológicas e históricas consagradas a diferentes culturas originarias, enumera una lista de países en cuyas etnias existe evidencia de prácticas homosexuales: Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, México, Panamá, Perú y Venezuela (1994, 5-6). Que tal tipo de afirmaciones resultan problemáticas (por ejemplo, respecto a si la lista en cuestión es exhaustiva o no, etc.), también lo confirma el texto ya citado de Araceli Barbosa quien, al hablar de las fuentes para su investigación (citando un catálogo museográfico sobre las representaciones eróticas del Perú precolombino), señala:

Larco Hoyle (autor del catálogo al que la autora califica como “obra de excepcional riqueza que consigna las expresiones eróticas del Perú”) refiere que después de incansables discusiones sobre la postura que adopta la mujer durante la cópula en posición cuadrúpeda (dado que “el tema escultórico que más se encuentra es la representación del coito *per anus*”), llegó a la conclusión de que obedecía a un fin: evitar la concepción. Quizá sea por esta razón que los españoles insistieron tanto sobre el vicio nefando, lo que dio la pauta a Larco Hoyle para la búsqueda en las distintas representaciones arqueológicas sobre la práctica de la pederastia, *sin encontrarse hasta el momento evidencia alguna de prácticas “contra natura”* (la autora se refiere a prácticas de sodomía y bestialismo, 1994, 28-29).

La afirmación anterior llama especialmente la atención por dos razones. La primera es que, de acuerdo con Las Casas, en pueblos originarios como los mayas existe evidencia de permisividad a prácticas homosexuales entre jóvenes para evitar

la paternidad temprana (Dávalos, 1998, 93)⁴⁸. La segunda se vincula con lo comentado arriba, respecto a que en pueblos andinos originarios se han documentado varios tipos de prácticas sexuales diversas, incluyendo su representación en esculturas y cerámicas⁴⁹. En igual sentido, Horswell destaca estudios como los de Manuel Arboleda, quien señala que existen vestigios muy remotos sobre estos temas, patentes por ejemplo en la cerámica de la cultura Mochica o Moche al norte del Perú, en la cual se representan a hombres travestidos que participan en actos sexuales con otros hombres (2001, 86).

Asimismo, Horswell destaca la definición incluida en un diccionario de la lengua Aymara, elaborado en 1612, que incluye el término *Huaussa, Keussa, Ipa*, que significa: “Uno que vive, viste, habla y trabaja como muger, y es paciente en el pecado nefando, al modo que antiguamente solía aver muchos en esta tierra” (2001, 86). Cabe indicar que, abundando en lo anterior, Horswell cita a tres antropólogos contemporáneos que han identificado en “algunas actuaciones de participantes en festividades rituales de la actualidad ecos de estas subjetividades” (2001, 86-87).

A pesar de lo señalado hasta ahora y de acuerdo a lo anunciado previamente, no es nuestra intención polemizar acerca de qué tan extendida se encontraba como tal la práctica de la homosexualidad en etnias originarias, sino en todo caso identificarla en el contexto de aquellos ordenamientos que pudieron favorecer los comportamientos

48 El siguiente es el testimonio de Las Casas que utiliza Dávalos para sustentar su afirmación, mismo que se refiere a los mayas de Tezulutlan, Guatemala: “Y es aqui de saber que tenian por grave pecado el de la sodomia ... pero por causa de que [los hijos] fuesen instruidos en la religion, mandabanles dormir en los templos, donde los mozos mayores en aquel vicio los corrompian, y despues salidos de alli mal acostumbrados, dificil era librallos de aquel vicio” (Las Casas, *cit.pos.* Dávalos, 1998, 91). De acuerdo con el autor consultado, posterior a este texto el fraile agrega que la gente toleraba “este vicio” para evitar que los jóvenes embarazaran a las muchachas antes de cumplir treinta años. Por su parte, González abunda en este episodio destacando la observación de Las Casas, en el sentido de que entre los cultos religiosos de esta comunidad se reverenciaba a una deidad (el dios *Cavi*), al que se atribuía la actividad sexual entre varones, por lo cual no se le consideraba una situación grave (2013, 69)

49 Sobre este tema, Oviedo señala la existencia de joyeles de oro utilizados por varones en los que se representaba la imagen de un hombre sobre otro (“aquel diabólico e nefando acto de Sodomía”). Cabe mencionar que en esta referencia se señala haber identificado la práctica de la sodomía tanto en la isla de La Española como en tierra firme (se supone que se refiere en particular a los territorios de Colombia y Venezuela), destacando que aquel que “toma el cargo de ser mujer en aquel bestial e descomulgado acto, le dan luego oficio de mujer, e trae nagüas como de mujer” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 150).

sexuales diversos o inclusive legitimarlos, incluyendo la construcción de identidades de género alejadas de los patrones dicotómicos que se normalizaron en nuestras sociedades posterior a la conquista. A tal efecto, se presentarán diferentes casos ya documentados, en los cuales podremos apreciar, por lo menos, los tres rasgos propuestos por Cardin para articular su trabajo sobre estos temas, en el cual realizó una amplia revisión de textos que documentaron la homosexualidad en pueblos no occidentales, clasificándola de acuerdo a tres modalidades (no necesariamente excluyentes entre sí): i) la homosexualidad u homoerotismo ligados a todo aquello que conforma la identidad viril (es decir, los *guerreros*); ii) la homosexualidad o inversión relacionada con prácticas religiosas (*chamanes*) y iii) la homosexualidad o inversión vinculadas con la adopción de ropas del sexo opuesto (*travestis*), práctica casi siempre asociada a actividades socialmente útiles, como la prostitución (Cardin, 1984, 63).

Con miras a un mayor entendimiento de las conductas sexuales diversas que revisaremos, es necesario traer aquí la diferencia entre homosexualidad y homoerotismo que, por lo demás, se relaciona con una de las dificultades que enunciábamos que existen para tratar textos antropológicos o etnológicos sobre estos temas, vinculada con la propensión a explicar situaciones desconocidas recurriendo a recursos simbólicos propios, más que creando conceptos novedosos o claves de entendimiento bajo premisas diferentes, lo que al final se traduce en limitaciones para entender o interpretar ciertos fenómenos. De que este es un tema problemático para trabajos como el presente, da cuenta el que se llegue a identificar como conducta homosexual aquella que no lo sea, aunque lo parezca; pero tampoco dejar de considerar algún fenómeno de diversidad sexual debido a motivaciones subjetivas asociadas a la (re)valorización del pasado indígena, como hemos visto que hacen algunos autores consultados⁵⁰.

50 En la detallada revisión que realiza acerca de la homosexualidad en Mesoamérica, Olivier destaca que "La documentación conservada (sobre el tema) se creó durante un periodo trastornado por formidables conflictos ideológicos, entre la justificación de la conquista y la revalorización del pasado indígena. *El análisis crítico de las fuentes es tanto más necesario porque se trata de un tema polémico en el que el desencadenamiento de las pasiones de partido predomina casi siempre sobre la observación objetiva*" (1992, 12).

Como bien hace notar Cardin, la dificultad que se tiene en nuestras sociedades para entender el tema del homoerotismo deriva, en buena medida, del hecho de que los contactos afectivos entre hombres tendieron a ser excluidos de la cultura occidental, al ser francamente reprimidos, disfrazados o, incluso, invisibilizados. Es por ello que, para cualquier estudioso no avezado en estos temas, pudiera resultar fácil identificar cierto tipo de comportamientos como homosexuales, cuando en realidad no lo son, como en el caso del llamado “amor-mentira” entre los varones *nambikwara* del Brasil, entre quienes Lévi-Strauss documentó las caricias de varios tipos, pero sin la certeza de que éstas llegaran al nivel del contacto sexual. Igualmente, otro caso fuera de nuestra región, el de los *dayak* en Indonesia, a los que Geddes caracterizó de ser “altamente homosociales” -por la libertad de las caricias tanto entre jóvenes como con hombres maduros-, pero raramente, “si es que alguna vez” de ser homosexuales (Cardin, 1984, 29, 70 y 106)⁵¹.

En el otro extremo de estas conductas está el caso documentado por Malinowski entre los *trobriand* (en la actual Papúa Nueva Guinea), quien narró un marcado homoerotismo entre los varones, derivado de lo estrecho de las alianzas que se podían establecer entre ellos y el que la misma palabra que las designaba se utilizara para nombrar las relaciones amorosas entre hombres y mujeres, pero excluyendo el que tales contactos incluyeran las relaciones homosexuales, basándose particularmente en la condena de los *trobriand* a la sodomía por su relación con lo “excremental”. Sin embargo, lo anterior ha sido cuestionado pensando en la posibilidad de que tales contactos pudieran excluir la sodomía, pero no otro tipo de prácticas homosexuales como la masturbación mutua, frotamiento de penes, sexo oral o contacto *inter-femora*. Tal es el caso de los *nambutji*, en Australia, para quienes la penetración *per rectum* sería inimaginable, pero que admiten como fase de transición el matrimonio provisional entre suegro y futuro yerno, entre los que existen otros tipos de contacto homosexual, jugando este último el papel femenino, hasta el momento en que adquiriera el estatuto de adulto y despose a la hija del suegro (Cardin, 1984, 29-30, 66 y 117).

51 Eve Kosofsky Sedgwick define el término “homosocial” entendiéndolo como un tipo de relación de la que se ha borrado todo componente sexual, sea por ignorancia, negación o represión (*cit.pos.* Sifuentes, 1998, 85).

Las situaciones identificadas en tales descripciones nos permiten aproximarnos a la diversidad de expresiones de las prácticas sexuales e identidades de género en pueblos originarios, teniendo presente la variedad de combinaciones que, como ya mencionamos, resultan al entrecruzar las diferentes dimensiones de la diversidad sexogenérica, a saber: la identidad y la expresión de género, las prácticas sexuales, así como la orientación de los afectos. Tales elementos estarán al centro de las consideraciones a realizarse a continuación, al presentar otros casos de conductas sexuales e identidades de género diversas en pueblos originarios de la región.

En su texto, Cardin menciona alrededor de 45 pueblos en Latinoamérica y el Caribe con referencias a algún fenómeno de conductas sexuales diversas, que se suman a los 55 que menciona en Estados Unidos y Canadá, lo que nos da un panorama acerca de la geografía de estas manifestaciones en nuestro continente. No obstante, no todos los casos están documentados o desarrollados, además de que algunos se remiten a conjeturas por parte de observadores no siempre confiables, como los casos (varios de ellos aludidos arriba) de los cronistas que arribaron a América con los conquistadores.

Así, entre los casos más representativos que incluye Cardin se encuentran los de Brasil. De inicio, se destaca el relativo a los *nambikwara* (mencionado anteriormente), entre los que se dice que, debido a la falta de mujeres disponibles para casamiento -al ser acaparadas por el jefe de la etnia- se abrió espacio a las relaciones homosexuales entre varones, mediante la figura del *tamindigé kihandigé* (amor mentira). Al respecto, se comenta lo frecuente de este tipo de relaciones entre los jóvenes, aunque sólo entre adolescentes que tienen el grado de primos cruzados, es decir aquellos destinados a casarse uno con la hermana del otro, con lo que el hermano sirve provisionalmente de sustituto⁵².

52 Como mencionado, la referencia es de Lévi-Strauss, en *Tristes Trópicos* (1955), quien sobre este caso abunda señalando: "Cuando se pregunta a un indígena sobre las relaciones de este tipo, la respuesta es siempre la misma: "Son primos (o cuñados) que hacen el amor". En la edad adulta, los cuñados siguen manifestando una gran liberalidad en sus relaciones. Y no es extraño ver a dos o tres hombres, casados y padres de familia, pasearse al atardecer, tiernamente enlazados" (en Cardin, 1984, 70).

Otro caso ubicado en territorio brasileño es el del pueblo *kainang*, en el que se registra la invitación a niños para copular con personas de diez a veinte veces mayores que ellos, por lo que un hombre de 65 años podría llamar a un varón de 3 “mi coesposa”; sin embargo, los niños no practicarían relaciones sexuales entre ellos, ya que estas demostraciones se limitarían a experiencias sexuales con gente mayor. Únicamente en el caso de los jóvenes (casados o no) se describe que gustarían de dormir juntos, abrazándose entre sí y con las piernas entrecruzadas, “como a todas luces harían dos amantes”. No obstante, de acuerdo con la fuente original de esta información, esta última situación “nunca llega a la homosexualidad franca; y además, hecho curioso, *jamás se ve a las mujeres en semejante situación*”⁵³.

Otros casos, documentados por A. Métraux (el primero de ellos con P. Kirchoff), son el de los *laches* (al este de Colombia), quienes, se nos dice, “con certeza por influencia de sus vecinos y amigos los *arawak caquetío*, reconocían públicamente a los homosexuales masculinos, que se casaban y eran enterrados como mujeres”. Está también el caso de los *Guaicurú* en Paraguay, donde se señala que algunos varones vivían y hablaban como mujeres, pretendían tener la menstruación y ejercían oficios femeninos, además de que eran considerados las “prostitutas de la aldea”⁵⁴.

Ahora, buscando referirnos a registros más próximos acerca de los temas que estamos tratando, debemos considerar lo que nos advierte al respecto Guillermo Núñez (2011): “decir que contamos con pocos estudios sobre diversidad sexual y poblaciones indígenas y afrodescendientes no significa que “no se sabe nada” sobre el tema”. En tal sentido, dicho investigador (uno de los que más se ha ocupado en México -y tal vez también en toda la región- de indagar sobre la sexualidad y en particular la diversidad sexogenérica en pueblos indígenas), ha elaborado por lo menos dos listados de textos tanto a nivel nacional como regional que tratan tales

53 La fuente original es Jules Henry. *Jungle People. A Kainang Tribe of the kainang of Brazil*, de 1942, *cit.pos.* Geza Roheim, *Psicoanálisis y antropología*, 1950, en Cardin (1984, 109-110).

54 Las fuentes originales son: A. Métraux y P. Kirchoff, *Northeastern Extensions of Andean Culture* y A. Métraux, *Ethnography of the Chaco* (en Cardin, 1984, 153-154). Cabe señalar que en el caso de Paraguay la fuente original ubica tales prácticas entre los mbyá, cuestión que Cardin corrige indicando que se trata de las tribus nómadas de lengua guaicurú, de la ribera del Río Paraguay.

cuestiones, algunos de los que se han consultado para el presente trabajo, en especial uno que retomaremos en breve⁵⁵.

No obstante, antes de desarrollar ese caso, se hará mención a una investigación realizada por Núñez (2011), en la cual entrevistó a cuatro hombres indígenas de distintas comunidades y hablantes de diferentes lenguas: *tsotsil*, *tseltal*, *chol* y *zoque*, en la que identificó algunos patrones que se estima interesante retomar aquí. En dicha investigación, Núñez buscó identificar las interrelaciones entre identidad étnica/racial de los varones indígenas con factores como migración, pobreza y disidencia sexual y de género, y ver si ello podía resultar en conductas sexuales de riesgo ante el VIH/SIDA. Como parte de los hallazgos de Núñez mencionaremos los siguientes, que dan cuenta de rasgos que ya hemos visto en algunos de los relatos revisados y permiten apreciar la manera como se verifican algunas conductas sexuales diversas en personas indígenas: i) las relaciones homoeróticas entre hombres son muy frecuentes en las comunidades de origen de los entrevistados, particularmente durante la infancia y la pubertad; ii) los jóvenes suelen experimentar con hombres de la propia comunidad, jóvenes y adultos; iii) tales relaciones revisten cierto riesgo en tanto algunos de estos hombres se relacionan con muchos jóvenes de la comunidad, y a veces con personas (hombres o mujeres) que conocen en las zonas urbanas a donde migran; iv) la migración es ocasión para los encuentros sexuales (que incluyen pornografía infantil y trabajo sexual, aunque también fines exclusivamente de placer), y v) los contextos migratorios (ciudades) son espacios de aprendizaje no sólo laboral o lingüístico, sino también sexual, así como escenarios con nuevos retos para la vida amorosa y sexual (2011, 25).

Por su parte, el texto que anunciamos arriba es un estudio etnográfico realizado entre la comunidad purépecha vecindada en Tiríndaro, Michoacán (Cosío y Fernández, 2015), en el que se documentan las diversas masculinidades y

55 Los listados que se indican se pueden consultar en Núñez (2011, 21-22) y Núñez (2017, 218-221). En particular, este último listado es una recopilación de 19 textos de estudios de género de los hombres y las masculinidades en pueblos indígenas, algunos de los cuales, los menos, tratan la diversidad sexogenérica (si bien no todos con el mismo grado de rigurosidad). No está de más aprovechar para mencionar como otra referencia a tomar en cuenta las numerosas fuentes de consulta que ha utilizado la CIDH para documentar estos temas, en particular en sus informes CIDH (2015) y CIDH (2020).

“gayasidades” que se viven en dicha población, de acuerdo a su particular contexto histórico, sociopolítico y cultural. Un posicionamiento de tal investigación es distinguir “lo que comúnmente se llamaría homosexualidad”, del tipo de prácticas homoeróticas identificadas entre los purépechas asentados en Tiríndaro, las cuales “forman parte de la vivencia de la sexualidad masculina y no de una identidad política” (2015, 127).

Es a la diversidad de prácticas homoeróticas a las que dan lugar tales estilos de vida a lo que se define como gayasidades, las cuales se insertan en la dinámica de la comunidad al serle funcionales para la integración social, por ejemplo, al contribuir a las primeras experiencias sexuales de los hombres en general (2015, 130). Cabe señalar que los “gueis” de la comunidad están conscientes de que tales contactos no culminarán en convivencias estables y duraderas, ya que sus parejas tarde o temprano tendrán que cumplir con el requerimiento social de casarse. Así, su contribución a la sociedad en el espacio privado es la de ser “iniciadores sexuales” y mantenerse como opción de acompañamiento, o incluso para tener relaciones sexuales cuando los hombres, entes dominantes en la comunidad, se han casado. Una cuestión a subrayar es la anotación de las investigadoras consultadas, de que tal tipo de arreglo “se considera que no hace homosexuales a los hombres que tienen prácticas sexuales con los guei” (2015, 130), aunque sí contribuye a la construcción de distintos tipos de masculinidades, igual que a distintos tipos de gayasidades.

“Las Maringuías” es la celebración que permite visibilizar en el espacio público la diversidad que se construye al amparo de tales arreglos, la cual consiste en una danza en la que participan todo tipo de hombres de la comunidad vestidos de mujer, con el traje típico de las “huarecitas” (que incluye falda, nahua, delantal, trenzas, pañuelos y bordados), y con antecedentes históricos que se remitrían hasta 1541, fecha en que se fundó la iglesia y se estableció el pueblo (Cosío y Fernández, 2015, 135-136). De acuerdo con las investigadoras referidas, tal tipo de celebración ha institucionalizado la participación de los gueis en su comunidad, en un espacio no solamente público sino también ritual, y que además contribuye a la conservación de las tradiciones locales.

Finalmente, para concluir este apartado, presentaremos el caso documentado por Juan Carlos Pérez Castro (2001), relativo al pueblo rarámuri asentado en la Sierra Tarahumara en México. Como veremos, se trata de un caso extensamente desarrollado, en el que se advierte la importancia de comparar este tipo de experiencias para identificar tanto rasgos comunes en los comportamientos sexuales diversos en diferentes etnias de la región, como especificidades que se deben tener presentes, en particular en este caso que nos permitirá establecer la transición hacia los que examinaremos en el siguiente apartado, relativo a América del Norte, con los que las identidades *reneke* y *nawiki* en el pueblo rarámuri tienen algunas conexiones.

De inicio, en el trabajo de Pérez Castro se destaca la extraordinaria conservación de usos y costumbres de los rarámuris a lo largo de los siglos, si bien se subraya también la importante influencia que fueron ganando en las construcciones de género locales tanto el proceso derivado de la conquista (en particular mediante las diferentes misiones de evangelización de los jesuitas), así como el modelo mestizo nacional, que se dejó sentir especialmente con las políticas indigenista y educativa seguidas a partir del presidente Lázaro Cárdenas. Así, las dos influencias señaladas habrían determinado que los roles genéricos en esta etnia tendieran a acercarse cada vez más a los estereotipos nacionales, por un lado, por la influencia que la evangelización católica tuvo en las formas tradicionales de organización local, al aceptarse una estructura jerárquica en torno al templo y al mando de un sacerdote, siempre varón y heterosexual. Por el otro, tal situación fue reforzada por las políticas indigenista y agrarista de los gobiernos post-revolucionarios que, por ejemplo, con la creación del ejido, terminaron por excluir a las mujeres de derechos sobre la tierra y de la toma de decisiones, además de reforzar la asimilación por parte de los varones de actitudes y valores mestizos vinculados con el machismo (2001, 132-135).

La situación descrita contrastaría profundamente con las formas ancestrales de organización de los rarámuris, quienes, en su fase seminómada, se agruparon en núcleos o clanes familiares que podían tener al frente lo mismo a un jefe o jefa de grupo. Lo anterior, al parecer, se sustentó en una cosmogonía en la que se adoraba a un Dios Padre-Madre, representado por el sol y la luna, que, por un lado, explica el

importante papel de las mujeres en la comunidad (en particular las ancianas), tanto en la toma de decisiones como en la participación en celebraciones religiosas y la vida comunitaria en general, y, por el otro, permite inferir –particularmente- porque los rarámuris podrían no haber tenido conflicto con la dualidad genérica presente en individuos de su comunidad.

Es en este contexto que el investigador consultado enmarca la existencia en la lengua rarámuri de los términos *reneke* y *nawiki*, que se conservan desde la época prehispánica, con los cuales se nombra tanto a hombres y mujeres que gustan de tener actividad sexual con personas de su mismo sexo, si bien el segundo de ellos (que significa “cantar” o “el que canta”), es usado únicamente para designar a los hombres que practican la homosexualidad (2001, 135). Con relación a la utilización del término *nawiki*, se nos aclara que él mismo, a pesar de su sonido agradable al oído, también puede ser empleado peyorativamente, tanto dentro como fuera de esta comunidad, en las poblaciones mestizas aledañas. De ahí que los hombres homosexuales entrevistados por Pérez Castro hayan señalado su preferencia a ser reconocidos como *renekes*, término que identifican mucho más asociado a su cultura (lo que les da un sentido de reafirmación positiva), si bien les gusta también ser llamados *osexuales*, adaptación de la palabra homosexual para los rarámuris. Se debe indicar que la homosexualidad para los entrevistados no sólo refiere a una preferencia sexual, sino que existe también “un interés por ser como las mujeres” (Pérez Castro, 2001, 135).

De que la dualidad genérica está presente en las formas de incorporación de los hombres homosexuales por parte de su comunidad, da cuenta el que en el hogar pueden realizar las actividades cotidianas que desempeñan las mujeres, mientras que en las labores remuneradas se ubican “en cualquier trabajo”, ya sea como albañiles en la construcción, el corte de pinos en la industria forestal y la siembra en las parcelas de maíz y frijol (de ahí que entre los rarámuris se reconozca que los *reneke* “*tienen la fuerza de dos hombres, porque son hombre y son mujer*” (Pérez Castro, 2001, 138). Asimismo, destaca el que se pueden travestir sin ser objeto de burla, aunque en las ceremonias religiosas, además de que deben utilizar vestimenta masculina, en el templo se les coloca del lado de los hombres. En tal sentido, se debe señalar que

tales situaciones han determinado que algunos *reneke* no se sientan totalmente integrados, dado que también (por lo menos hasta la fecha en que se realizó la investigación que nos ocupa), ninguno de ellos había ocupado un cargo o posición de poder en su comunidad.

En las conclusiones de su trabajo, Pérez Castro destaca que “la homosexualidad es una práctica que data desde antes de la llegada de los españoles y que es aceptada y vigente en la cultura rarámuri” (2001, 139), y que si bien en ocasiones es motivo de juego y burla, en especial por parte de las nuevas generaciones (muy probablemente influidas por el modelo nacional mestizo), da lugar a la construcción de identidades que se pueden asimilar a su medio, en la medida en que, como coincidieron todos los *reneke* entrevistados por el autor consultado, “no existe mucha homofobia en su cultura”. Lo anterior ha posibilitado situaciones como el que un hombre se pueda casar con otro (si bien sin ninguna ceremonia o ritual, simplemente comienzan a vivir juntos), o que, quienes así lo prefieran, puedan andar “vestidas” y presentarse “más vistosos” o “más atractivos que las mujeres”, lo que por lo demás sí se ha traducido en problemas con estas últimas, ya que “se ponen celosas” (2001, 137).

Cabe señalar que este último tipo de conflictos dan cuenta de los problemas tanto internos como externos a su comunidad que pueden enfrentar los *reneke*, los cuales se han ido multiplicando conforme se han ido incorporando al modo de vida occidental, mediante el acceso a adornos que incluyen en su vestimenta (como collares, aretes, pinturas para labios y maquillajes). A ello se aúna la persecución de los sacerdotes católicos –que buscan “curarlos”-; el hecho de que no puedan andar “vestidas” en pueblos aledaños -por ser objeto de burlas- o el que funcionarios de la Procuraduría Agraria les hayan querido quitar sus derechos “por jotos”. No obstante, la aceptación general al interior de su pueblo, además de la reafirmación positiva que les conlleva, les ha permitido vivir (como ellos mismos lo indican), como “una persona más”.

De las contradicciones que han traído aparejadas los procesos que se señalan, y que incluso podrían dar cuenta del tiempo transcurrido entre la fecha en la que Pérez Castro publicó su investigación (2001) y el momento actual, da cuenta la situación suscitada a la luz del primer matrimonio igualitario entre dos jóvenes rarámuris

(de 18 y 20 años, respectivamente), en enero de 2022. Posterior a dicho evento, ambos jóvenes dieron a conocer que eran objeto de discriminación y recriminaciones por parte de miembros de su comunidad, “debido principalmente a sus preferencias sexuales y por no usar completamente la vestimenta tradicional, ya que combinan la camisa tradicional u otra prenda característica de su comunidad y un pantalón de mezclilla, en vez del calzón de manta que utiliza (su) grupo étnico” (Villalpando, 2022). Al ser entrevistados dijeron haber sido discriminados en la escuela y otros espacios de su comunidad (lo que los hizo emigrar a la ciudad de Chihuahua), pero también haber contado con el apoyo de su familia, lo que les hizo ser fuertes. Ante el acoso sufrido a la luz de su matrimonio dijeron que no harían caso “para no caer en la provocación”.

III. Comportamientos diversos en etnias originarias de América del Norte

Siguiendo con nuestra revisión de casos de conductas sexuales diversas en pueblos originarios, señalaremos que también en territorios de nuestro continente que hoy corresponden a los Estados Unidos de América y Canadá, se han documentado experiencias del tipo de las que hemos venido examinando hasta ahora. De hecho, al parecer la primera referencia que se tiene al respecto viene de Alvar Núñez Cabeza de Vaca quien, después de un naufragio en la costa de Florida en 1528, cruzó la parte sur del territorio que hoy es estadounidense e informó lo siguiente:

entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amariconados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres y tiran arco y llevan muy gran carga, y entre éstos vimos muchos de ellos así amariconados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos (Cabeza de Vaca, *cit.pos.* Olivier, 1992, 51)⁵⁶.

Textos posteriores, algunos muy antiguos y otros más contemporáneos, han constatado lo visto por el explorador español en alrededor de 155 poblaciones en Norteamérica. Uno de estos casos fue el observado por Georges Devereux en el pueblo *mojave*, en las márgenes del río Colorado (en los estados de Colorado y Arizona, en territorio estadounidense), y quien en su texto *Institutional Homosexuality*

56 De acuerdo con Olivier, “Esta información se recogió de los indios de la “isla del Mal Hado” situada cerca de la bahía de Galveston (Texas). Los trabajos de los etnólogos confirman, más de cuatro siglos después, la persistencia del fenómeno” (1992, 51).

of the Mohave Indians (La homosexualidad institucional entre los mohave), de 1937, identificó a los *alyhà* (hombres travestidos que asumen el papel de mujeres) y a las *hwame* (mujeres homosexuales que asumen el papel de hombres). Sobre este caso y con base en diferentes informantes, Devereux estructuró un relato en el que se señala que: “Desde el comienzo del mundo estaba dicho que debía haber homosexuales, así como estaba dicho que debía haber chamanes. Estaban destinados a ser así” (Devereux, *cit.pos.* Cardin, 1984, 168). Los atisbos de que un niño o una niña llegarían a ser posteriormente homosexuales podían identificarse desde que se encontraban en el útero, mediante símbolos que se revelaban en sus sueños y que también eran percibidos por la madre. Si bien a partir del nacimiento las tendencias homosexuales permanecían ocultas, éstas se harían manifiestas antes de la pubertad, es decir, en la etapa en que los muchachos y muchachas debían iniciar las funciones de su sexo, como cazar o cocinar, respectivamente. A partir de ese momento iniciaría una etapa decisiva para sus vidas, en la que intentarían copiar el patrón de conducta del sexo adoptado y convencer al resto del pueblo para ser tratados como si realmente perteneciesen a él (Cardin, 1984, 168).

De esta forma, “cualquier persona que haya soñado llegar a ser un travestido mientras estaba en el útero materno puede convertirse en tal”; posteriormente, se dedicarían a ocupaciones del sexo elegido, si bien las mujeres travestidas no podían llegar a ser jefas de tribu ni participar en la guerra. Según Devereux, al parecer el estatus social tenía un papel en estas definiciones, ya que, por regla general, sólo las *ipa tahana* (“realmente personas”, es decir, miembros de familias prominentes) podían convertirse en travestidas. En contraposición, sólo las personas “normales”, dueñas de poderes especiales (preferentemente chamanes), “por su buena suerte en el amor”, podían tener cónyuges travestidos (en Cardin, 1984, 169). Cabe señalar que en algún punto el relato de Devereux se vuelve un tanto contradictorio, pues a pesar del énfasis en los aspectos de predestinación (incluida la posibilidad de que el travestismo se adopte debido a la obra de un “poder espiritual”), o el que se resalte el papel del estatus social en este tema, hacia el final se señala que los padres “no se sienten nada orgullosos de tener un travestido en la familia, (ya que se les considera) un tanto chiflados”, por lo cual a veces se burlan de ellos “para que vuelvan a comportarse

normalmente, especialmente las chicas, pero no tardan en advertir que nada puede hacerse” (en Cardin, 1984,170).

Una referencia más antigua son los casos reseñados por el misionero francés J.F. Lafitau, quien en su texto de 1722 “*Moeurs des sauvages americains comparées aux moeurs des premiers temps*” (*Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las de los tiempos primitivos*), relató que entre los *illinois* y los *sioux* se identificó que, de forma paralela a mujeres que destacaban por su valor viril y que habían hecho de la guerra un oficio (“lo que –nos dice Lafitau- parece ser cosa específica de los hombres”), existían también “hombres lo bastante cobardes como para vivir al modo de las mujeres” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 148) ⁵⁷. Entre tales pueblos, el misionero identificó jóvenes que se vestían de mujer, que se sentían “*muy honrados de rebajarse a ejercer todas las actividades del sexo débil*”, que jamás contraían matrimonio y quienes por “su misma profesión de vida inhabitual *los hace pasar por gentes de orden superior, y situados por encima del común de los mortales*” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 148).

Cabe tener presente que Lafitau (sin mencionar el pueblo al que se refiere), narra una práctica denominada *atour assap* (*perfecto aliado*), que refiere a la unión entre hombres que, resultaba tan fuerte, que todos los bienes de uno se tornan comunes con los del otro, “como si ambos formaran una única persona”, y donde los padres eran los primeros en fomentar y respetar los derechos de esta unión⁵⁸. Lafitau destaca el origen antiguo de este tipo de vínculos, incluso con un carácter sagrado, marcados por su constante uso y que no pueden ser disueltos, “a menos que uno de los dos que (lo) forman, haciéndose indigno mediante cobardías que harían caer la deshonra sobre su amigo, obligue a éste a renunciar a esta alianza” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 93).

57 Como *illinois* se conoce también al pueblo que se denominó originalmente *illiniwek*, que a su vez se constituyó como una confederación de pueblos algoquinos, junto con los *odawa* y *ojibwe* y que se establecieron al noroeste estadounidense, provenientes de Canadá. Los *sioux*, también conocidos como *dakotas*, es uno de los tres grupos de siete pueblos que formaban la Gran Nación Sioux, que hablaban tres variedades de la lengua sioux, que incluía el Lakota, el Santee y el Yankton-Yanktonai. Se establecieron al norte de la zona que se conoce como las Grandes Llanuras, en los actuales estados de Nebraska, Montana, Dakota del Norte y Dakota del Sur, así como en Minnesota, y en las provincias canadienses de Alberta, Saskatchewan y Manitoba.

58 Tomando como base el texto de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil: autrement dite Amerique*, de 1578, Diana Pérez (2021) atribuye este tipo de alianzas al pueblo *tupinambás* de Brasil, si bien sin darle la connotación amplia que le otorga el texto de Lafitau.

Respecto a la posibilidad de que tal tipo de relaciones incluyeran los encuentros sexuales, en el texto consultado se incluye la siguiente referencia que, sin embargo, no resulta explícita: “En algunas de nuestras misiones, los misioneros, habiendo suprimido este tipo de lazos de amistad, *a causa de los abusos a que podían dar lugar*, no se mostraron menos enfadados a causa del gran derroche que suponían, y su carácter grandemente oneroso”. Ahora, la posibilidad de que estas relaciones incluyeran el contacto sexual se refuerza con la comparación que realiza Lafitau de este tipo de vínculos con los que se establecían en la antigua Grecia. Para concluir, el autor destaca que tales “amistades particulares” entre los jóvenes “*se encuentran establecidas más o menos de la misma manera de un extremo a otro de América*” (cit.pos. Cardin, 1984, 90).

Volviendo a las referencias a pueblos de América del Norte, en el texto de Cardin se encuentran en total tres asociadas al pueblo *illinois*, en las que se señalan prácticas de travestismo, aunque sólo una hace mención explícita a relaciones homosexuales. Además del de Lafitau, en un texto atribuido a Jacques Marquette, “*Relations des jésuites*” (*Las Relaciones jesuitas*), de 1673, se señala que algunos jóvenes *illinois* adoptaban el atuendo femenino y lo conservaban a lo largo de su vida, y “si bien se glorian de hacer todo cuanto las mujeres hacen”, van a la guerra pero usando sólo picas y nunca arcos y flechas, al ser estas últimas armas propias de los varones. No obstante, destaca su participación en las festividades públicas y danzas solemnes, además de que en los consejos nada podía decidirse sin contar con su opinión (en Cardin, 1984, 160).

Por su parte, en el texto “*Memoir of Pierre Liette on the Illinois Country*” (*Memorias de Pierre Liette sobre el país de Illinois*), de 1702, se destaca que el “pecado de la sodomía prevalece entre ellos (el pueblo *illinois*) más que en ninguna otra nación, aunque haya cuatro mujeres para cada hombre”. Igualmente, se menciona que existen varones que desde su niñez son criados para satisfacer las pasiones de otros hombres, a los que se identifica por la frecuencia con la que toman el huso, la azada o el hacha, y poco o nada el arco “como hacen otros niños”. Es así que se les comenzaba a vestir con piezas de tela o cuero cubriéndoles desde la cintura a las

rodillas, se les dejaba crecer el pelo, se les tatuaban mejillas, pechos y brazos “al modo de las mujeres”, además de que imitaban el acento femenino, distinto del de los hombres. Según se nos dice “nada omiten que pueda hacerles similares a las mujeres, (por lo cual) hay hombres lo suficientemente embrutecidos como para tener tratos con ellos en pie de igualdad” (en Cardin, 1984, 162).

Una referencia a resaltar es la del texto de Ruth Benedict, “*Patterns of Culture*” (*Patrones de Cultura*), de 1935, quien señala que en la mayor parte de Norteamérica se identificó la institución del *bardage* (“como lo llaman los franceses”), refiriéndose a los hombre-mujer que, en la pubertad o después, adoptaban la ropa y las ocupaciones de las mujeres y que a menudo se casaban con otros hombres y vivían con ellos. De acuerdo con Benedict, “los bardajes nunca fueron considerados como un poder sobrenatural de primer orden (en esta zona), como ocurre con los “hombres-mujer” de Siberia, sino más bien como individuos diligentes en tareas femeninas, buenos curadores de ciertas enfermedades, o, entre ciertas tribus, como organizadores geniales de los asuntos sociales” (*cit.pos.* Cardin, 1994, 156).

En su texto, Benedict hace referencia particular al pueblo *zuñi* (o *zuni*, asentado en lo que hoy es Nuevo México), entre quienes los “hombres que se ocupaban de labores femeninas resultaban excelentes en razón de su fuerza e iniciativa, y eran por ello superiores en las técnicas femeninas y en la acumulación de las formas de propiedad correspondientes”. Las consideraciones que se les tenían no obstaban para generar situaciones embarazosas, como el que se considerara “ridículo tratar de “ella” a una persona de quien se sabía que era un hombre y que (...) sería enterrada en la sección masculina del cementerio”. No obstante, los hombres que optaban por llevar las ropas femeninas contaban con las mismas oportunidades para ser miembros activos de la sociedad y, si en un momento dado llegaban a fallar, ello se atribuía a “su debilidad de carácter, y no (...) a su inversión” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 156).

Cabe destacar que Benedict afirma que la práctica del *bardaje* (es decir, la de los hombres-mujer) fue una institución común entre las tribus de las Grandes Llanuras, en particular entre los *dakota* (sioux) quienes tenían un dicho: “Posesiones hermosas como las de un *bardaje*”, que servía “como fórmula de alabanza de los trabajos

hogareños de cualquier mujer”. Los bardajes se apreciaban superiores en las técnicas femeninas, además de que podían sostener su hogar con actividades masculinas como la caza, y su ayuda era relevante para organizar ceremonias. De acuerdo con Benedict, al igual que con los zuni, entre los dakota se identificó cierta ambivalencia en el trato al bardaje, aunque quien representaba en este caso la escoria social era el hombre que vivía con él, por elegir el camino fácil de no contribuir a su hogar y vivir a expensas del bardaje. Así, “su elección sexual carecía de importancia a la hora de juzgarlo, pero era considerado un descastado en lo referente a su adaptación económica” (en Cardin, 1984, 157-158).

Un caso que llama la atención por los términos en que se enuncia es el trabajo relativo a los zuni de Mathilda Coxe Stevenson, “*The Zuñi Indians: Their Mithology, Esoteric Societies and Ceremonies*” (*Los Indios Zuñi: Su Mitología, Sociedades Esotéricas y Ceremonias*), de 1884, quien identifica situaciones similares a las que luego desarrollaría Benedict, pero refiriéndose a los “hombre-mujer” como hermafroditas, destacando el error a que es inducido el observador cuando escucha referencias a éstos como “ella es un hombre”, “lo que ciertamente resulta confusivo (*sic*) para quien no esté familiarizado con el pensamiento indio” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 158). De acuerdo con Stevenson, los zuni nombraban a estos individuos como *ko tlahama*, aunque en el texto no se incluye la traducción correspondiente.

Ahora, por lo que se refiere al tema de las prácticas sexuales, de acuerdo a lo identificado en los textos recopilados por Cardin (y según lo que él mismo afirma), únicamente existen dos trabajos que tocan abiertamente este tema. El primero fue elaborado por el médico A.B. Holder, “*The bote. Description of a Peculiar Sexual Perversion Found among the North American Indians*”, de 1889, en el que se describe el caso de los “*bô-tè*”, término usado por “los indios *apsaroca* de Montana”⁵⁹. Dicho término significaría literalmente “*no hombre, no mujer*”, y nombraría a aquellos cuya práctica sexual consistía en “producir el orgasmo mediante la introducción del órgano sexual de la parte activa entre los labios del *bote*, que probablemente experimenta,

59 El autor en realidad se refiere al pueblo crow, cuya lengua se denomina *apsaróka* o *apsálooke*, que se desarrolló principalmente en el valle del río Yellowstone, en el estado de Montana, y que es uno de los siete pueblos que formaron la Gran Nación Sioux.

a su vez, el orgasmo al mismo tiempo” (Holder, *cit.pos.* Cardin, 1984, 172). Este autor señala tener “la certeza de que pueden hallarse *bote* en casi todas las tribus indias, al menos entre las del Noroeste”, indicación que podría incluir a otros pueblos de la Gran Nación Sioux y la Confederación de Algoquinos (a los que ya nos referimos arriba)⁶⁰.

Teniendo presente el énfasis que hace Holder respecto a la peculiaridad de los *bote* al “practicar su vocación”, es decir, la de ser “la boca y no la cavidad rectal la que admite el órgano masculino”, Cardin destaca el texto atribuido a Alfred Kroeber, “*The Arapaho*”, de 1902, como “la más explícita y casi única descripción del uso de la sodomía entre los bardajes norteamericanos” (1984, 176). En dicho texto se indica que entre el pueblo *cheyenne* vivía “una mujer con voz y genitales de hombre” y que, habiendo llamado la atención de un huésped forastero, se le ofreció “poniéndose de espaldas, con el pene posado sobre el vientre, (y) permitió ser penetrada por el ano”. De acuerdo con Kroeber, el bardajismo (*sic*) se identificó entre los arapaho (en Colorado y Wyoming), los cheyenne (Colorado, Dakota del Sur y Montana), los ute (Colorado y Utah), además de confirmarla entre los sioux (en Cardin, 1984, 176).

Adicionalmente, a Alfred Kroeber se le atribuye la descripción del bardaje entre los *juaneños*, nombre del pueblo que lo adoptó por la misión de San Juan de Capistrano (aunque en realidad se trataría del pueblo *acjachemem* ubicado al suroeste de California). Aquí los hombres que se travestían eran llamados *kwit* o *uluki* y, de acuerdo con Kroeber, “debido a la falta de represión de la sociedad india contra las inclinaciones que tratamos, las tendencias femeninas (se revelaban) en la juventud (y eran) prestamente reconocidas, animándolas a mostrarse como naturales”. Una descripción similar realiza Kroeber con relación al pueblo Yuki (también en California), quienes mostraban reconocimiento hacia los *iwop-naiip*, “hombre-chica”. Al hablar de este caso, Kroeber realiza una afirmación que por sí misma llama la atención: “Su número (de los *iwop-naiip*), como en otras tribus, resulta difícil de evaluar, pero puede conjeturarse que su proporción sería la frecuencia normal de los

60 Un episodio que cabe rescatar aquí es el narrado por un investigador llamado Robert Lowie (en “*Social Life of the Crow Indians*”, de 1912) quien, posterior al trabajo de Holder, estudió lo que él identificó como el último bardaje sobreviviente entre el pueblo crow, narrando que, de acuerdo a varios informantes, en varias ocasiones se intentó obligarlo a adoptar ropas masculinas “*pero los demás indios protestaron diciendo que era contrario a su naturaleza*” (en Cardin, 1984, 175).

homosexuales bien definidos con inclinaciones femeninas que existe en toda población” (*cit.pos.* Cardin, 1984, 164-165).

Como hemos visto en los últimos trabajos revisados, la figura del bardaje se utiliza de manera recurrente para referirse a personas con prácticas sexuales e identidades de género diferentes a las que luego se llegarían a normalizar con la conquista y la colonización. Lo que parecen tener en común varias de las experiencias revisadas, es el hecho de se refieren a personajes duales (hombres-mujer / mujeres-hombre), con fuerte presencia en sus comunidades por las actividades que realizan, en la mayor parte de las cuales combinan sus habilidades masculinas y femeninas para el éxito de las mismas, y que son socialmente aceptadas, además de que en varios casos se les asocia a fuerzas de orden sobrenatural, al parecer vinculadas a la dualidad que representan.

Así, surge la pregunta respecto a si el término bardaje resultaría adecuado para referirse a casos como los mencionados. De acuerdo con la última edición en línea del Diccionario de la Real Academia Española, esta palabra se refiere al sodomita pasivo. No obstante, tal expresión, de origen árabe, remitió en sus inicios lo mismo a “siervo” que a “mancebo esclavo”. Por tanto, desde tiempos antiguos se le utilizó especialmente para nombrar a jóvenes con un rol pasivo en relaciones con hombres mayores que ellos⁶¹.

Tal como se vio en los textos revisados arriba, la realidad que se describe con dicho término va más allá de esa mera acepción. Es probable que debido a ello se identifica cierto distanciamiento de él en buena parte de la literatura latinoamericana y caribeña sobre estos temas, ya que son pocos los documentos que le utilizan. Para el presente trabajo sólo se pudo ubicar un artículo de investigación publicado en la región cuyo título incluye el término bardaje y que narra una experiencia similar a las documentadas en Norteamérica, en este caso en el pueblo *guahibo*, del departamento colombiano de Vichada, en una población cercana a la frontera con Venezuela⁶².

61 Al respecto, consúltese el término bardaje, por ejemplo, en *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española*, en <https://www.rae.es/tdhle/bardaje>.

62 El pueblo guahibo o guajibo, mismo que se autodenomina *hiwi* (gente), ha habitado históricamente territorios de las llanuras occidentales del río Orinoco y que al parecer hoy se

En dicho texto se narra la entrevista que Manuel Lucena (1966) realizó a quien él denomina un bardaje guahibo, en 1964, originario de una población en las márgenes del río Tomo en Colombia, y quien llamó su atención por tratarse de un hombre que vestía como mujer y trabajaba como mujer. Cabe señalar que esta publicación, sin citar la fuente, abre con una cita en la que se define al bardaje como “un invertido que usa prendas de vestir femeninas, puede casarse con hombres, realiza labores de mujer, asume un papel pasivo en las relaciones sexuales y puede constituir una verdadera institución en la vida social de un pueblo” (1966, 263).

Lucena señala que, de acuerdo con otros informantes, el caso de Juana, su entrevistada y quien se refería a sí misma como “ella”, no era único en las llanuras orientales colombianas, ya que con frecuencia cuadrillas de hombres vestidos de mujer aparecían para solicitar trabajo en la misión de Santa Teresita en la Comisaría de Vichada, aunque siempre en labores femeninas, “nunca de hombre” (1966, 264). En su relato, Juana indicó que fue su madre quien le enseñó a los trece años los trabajos de mujer, diferenciándole de sus dos hermanos menores, que vestían camisa y pantalón. “Cuando más grandecita”, a Juana le hicieron una gran fiesta para darle marido, un sobrino, hijo de una de sus hermanas; aunque luego éste la dejó para tener hijos con una “mujer propia”, Juana no se planteaba irse con una de ellas, ya que “ella era mujer”.

En su testimonio, Juana narró que, para ese momento, en su comunidad había pocos hombres vestidos de mujer, pero que antiguamente había muchos de ellos. Asimismo, señaló que en una tribu cercana a la suya había numerosos hombres vestidos de mujer, pero –al igual que en su comunidad- los “hombres propios” eran lo que mandaban (Juana no sabía de ningún sitio donde las mujeres se vistieran de hombre). Lucena concluye su trabajo señalando que si bien él no volvió a encontrar a algún bardaje en las llanuras colombianas, un informante le contó haber visto varios de aquellos hombres vestidos de mujer (refiriéndose a ellos como

remite a espacios entre los ríos Apure y Guaviare, después de la fragmentación de espacios por parte de Colombia y Venezuela. Sus principales actividades son la caza, pesca y recolección. Se les recuerda por haber sido un pueblo belicoso, que brindó una importante resistencia a los conquistadores y a las misiones jesuitas en su territorio, de ahí que muchos se aislaran o desarrollaran hábitos seminómadas.

“indios degenerados”), viniendo también de las márgenes del río Tomo, pero sin conocer su origen exacto (1966, 266)⁶³.

Así, teniendo presentes las limitaciones del término bardaje para describir una realidad tan rica y diversa como la de los hombres-mujer a la que nos hemos venido refiriendo, además del abierto rechazo de algunas identidades ancestrales diversas para ser nombradas con él, es que a principios de los 1990's indígenas de Norteamérica comenzaron a utilizar la expresión “*Two Spirits*” (“*Dos Espíritus*” o “*Doble Espíritu*”), para aludir a estos casos que involucran en buena medida un fuerte componente espiritual, como parte de tradiciones muy arraigadas en sus respectivos pueblos y que perviven hasta la fecha⁶⁴. La trascendencia de este término ha logrado que hoy en día haya un reconocimiento institucional de éstas y otras diversas formas ancestrales de vivir la orientación sexual y la identidad de género, tanto a nivel de ciertos países como en foros internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Asamblea General de las Naciones Unidas, en los que se ha tratado el tema como parte de los esfuerzos en contra de la violencia y la discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género.

63 En la extensa revisión que hace Olivier sobre el tema de la homosexualidad en Mesoamérica, a partir de testimonios de los primeros cronistas europeos, documenta lo que él identifica como la institución del “*berdache*” (“registrada particularmente entre los indios de Norteamérica”) entre los tahues de la provincia de Culiacán (donde Pedro de Castañeda mencionó “hombres vestidos como mujeres que se cazan con otros hombres y los sirven como sus esposas”); en Cuba y la región del Darién (Bartolomé de las Casas); en la tierra caliente y en la costa del Golfo de México (Bernal Díaz del Castillo), en Tlaxcala (Torquemada), además del “encuentro singular de Nuño de Guzmán con un guerrero disfrazado de mujer, notable por su valentía, entre los guerreros de Cuitzeo (Jalisco). Con el pretexto de que, así vestido, se entregaba a la prostitución, el conquistador lo condenó a la hoguera” (1992, 5).

64 De acuerdo con Alena Němečková (2008, 35), el término *Two Spirits* se comenzó a utilizar de manera profusa a raíz de la *Third Annual Intertribal Native American/First Nations Gay and Lesbian Conference* (Winnipeg, 1990), retomando una expresión del pueblo ojibwa, “*niizh manidoowag*” (o “*Two Spirits*”). Al parecer, parte de que se comenzara a utilizar este término resultó de la decisión de distanciarse de términos como bardaje para nombrar a identidades indígenas ancestrales, considerando que una de las acepciones que se ha dado a dicho término es la de “joven prostituto”, por lo cual se le considera “francamente ofensivo”, si bien encontrar un término paraguas para realidades disímboles tampoco parece haber sido tarea fácil, veamos: “No apreciamos que se haga referencia a nuestro pueblo sagrado de esta manera. La opinión de consenso es que no se debe usar ‘bardaje’ y se debe usar el nombre tribal cuando se conozca. No hay opinión de consenso sobre un término genérico, es más seguro referirse a lesbianas, gays, bisexuales y transexuales nativos americanos. Sin embargo, algunos usan el término GAI (*Gay American Indian*) o *Two Spirit*” (Gary Bowen, presidente de la Conferencia *Two Spirits*, 1998, *cit.pos.* Němečková (2008, 36, en idioma inglés en el original).

Notable en términos de lo que representa su capacidad para visibilizar, pero también para documentar y difundir casos como los que nos ocupan, es el que realiza la CIDH, que está incluyendo estos temas como parte de los informes periódicos que elabora sobre la discriminación y la violencia a las minorías sexuales en nuestra región, además de los foros que organiza para dar voz a las diversidades con raíces ancestrales y dar cuenta de la interseccionalidad de los factores que determinan la violencia y discriminación que enfrentan. De ello dan cuenta los apartados específicos que ha dedicado la CIDH a los pueblos indígenas y a las identidades ancestrales en sus informes sobre la violencia y discriminación a las minorías sexuales dados a conocer en 2015 y 2020, o el reconocimiento a situaciones como la “positiva y contundente” declaración formal de disculpa del Estado de Canadá que dirigió en 2017 a lesbianas, gays, bisexuales, trans, *queer* e intersex, incluyendo a los Dos Espíritus (incorporados en el acrónimo LGBTIQ2), ocasión en la que el primer ministro canadiense se comprometió a avanzar a favor de la igualdad y la aceptación de la diversidad en aquel país⁶⁵.

En los informes publicados por la CIDH, se da cuenta también de situaciones como la diversidad de identidades, orientaciones sexuales y roles sociales que se aprecian en pueblos originarios de la región; la naturaleza fluida de tales identidades; la identificación en muchos casos del género como un continuo, además de la existencia e incluso institucionalización de un tercer género socialmente reconocido (como en el caso de la identidad *muxe*, a la que nos referiremos en el siguiente apartado), o de las “tres posibles formas de habitar un cuerpo” y sus respectivos procesos afectivos que se han identificado entre el pueblo *kuna* en Panamá (CIDH, 2020, 46-47). Está también el reconocimiento a la influencia que en algunas de estas identidades han tenido las raíces africanas, como en las *mati* en Surinam, “mujeres de

65 Respecto a los informes de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que se mencionan, véase CIDH (2015), en particular los párrafos 13 al 15 y 263 al 267, y CIDH (2020), párrafos 92 al 97. Por lo que se refiere al reconocimiento a la disculpa pública del Estado de Canadá, cabe señalar que forma parte de un recuento que realiza la Comisión de diferentes acciones realizadas por los miembros de la OEA en el camino de sensibilizar y favorecer una cultura de derechos para el caso específico de las minorías sexuales, que es interesante revisar para dar cuenta de algunos avances en tal sentido en nuestro continente (CIDH, 2018, en particular los párrafos 40 al 76).

clase trabajadora que suelen tener hijos y sostienen relaciones sexuales con hombres y con mujeres, de manera consecutiva o simultánea” (Gloria Wekker, *cit.pos.* CIDH, 2015, 29), y en las que es evidente la fluidez como un rasgo que desafía las convenciones sobre la sexualidad y el género, dando cuenta que se puede detentar una identidad de género sin tener una orientación sexual fija. De acuerdo con la CIDH, casos análogos de mujeres que aman a otras mujeres y que no necesariamente se identifican como lesbianas se han documentado en Dominica, Haití, Jamaica, San Cristóbal y Nevis, Santa Lucía, y Trinidad y Tobago (2015, 29).

Finalmente, en los testimonios ya sea orales o por escrito que han hecho llegar a la Comisión representantes de pueblos originarios a lo largo del continente, se identifica la asociación entre identidades de género diversas y cosmovisiones indígenas que entienden la sexualidad y los géneros como “parte de la Madre Tierra, de la Pachamama y el Abya Yala, en convivencia con las diversas formas de vida que hay en ella” (Fundación Diversencia, *cit.pos.* CIDH, 2020, 46). Igualmente, se identifica un distanciamiento de las conceptualizaciones occidentales que nombran las identidades de género diversas, “que no tienen equivalentes exactos” para situaciones similares en pueblos indígenas. Está también la violencia cotidiana que enfrentan quienes pertenecen a estos colectivos diversos, incluyendo la violencia cultural y espiritual, además de que se siga identificando a la colonización y sus consecuencias devastadoras, como parte del proceso que determina que hoy exista incluso falta de aceptación de personas con sexualidades no normativas dentro de las sociedades indígenas, así como fenómenos de no menores dimensiones como las autolesiones y los suicidios (CIDH, 2015, 164).

Antes de concluir este apartado, nos referiremos de manera específica a los comportamientos diversos para el caso de las mujeres. Como hemos visto, la marginación hacia las identidades lésbicas es patente en los relatos aludidos hasta ahora (igual que sigue ocurriendo en muchas de nuestras sociedades). Apreciamos que lo anterior se debe, no tanto al hecho de que no existieran, evidentemente, sino a que no llegaron a tener la visibilización y/o legitimidad en los pueblos precolombinos que las que tuvieron las conductas diversas de los hombres, lo que se podría atribuir

tanto a la propia dinámica de estos pueblos, como a los observadores de tales eventos (lo cual, por lo demás, nos parecen rasgos muy propios de sociedades patriarcales).

En los casos revisados hasta ahora, sólo hemos visto mencionados los comportamientos diversos en las mujeres en analogía a los de los hombres (los *alyhà* y las *hwame* entre los mohave, y también entre los illinois y los sioux), o, como veremos, cuando se hace referencia a la similitud entre ambos cuando de castigar se trata tanto a los unos como a los otros. De acuerdo con Olivier, “Nuestro conocimiento de la homosexualidad femenina está casi exclusivamente limitado a las penas que la castigan. En el México central, ellas eran apedreadas, matadas con garrotes o ahorcadas” (1992,10). La misma fuente tiene como única mención explícita a relaciones lésbicas la del Vocabulario de la lengua *cakchiquel* (de la familia del maya) que indica: “También usan decir: *tiqui, q,arihquij*. Deste usan las mugeres quando, viciosamente, se echa la una sobre la otra para hacer inmundicias” (Thomás de Coto, *cit, pos.* Olivier, 1992, 3).

Por lo que se refiere al travestismo en mujeres, existen algunos testimonios asociados a actividades viriles, como el caso de la guerra. Al respecto, Olivier indica que “Los Anales de los Cakchiqueles mencionan que durante una batalla se aparecieron cuatro mujeres armadas con arcos y protegidas por cotas de algodón. Este documento (entre los mayas), del sur de Guatemala, relata que los cakchiqueles masacraron estas mujeres disfrazadas “para la guerra como cuatro jóvenes guerreros”, que combatían con los *tukuchéés*” (1992, 6). Asimismo, el autor nos indica que “En el Códice Nuttall, de origen mixteco, se encuentra la representación de un personaje femenino, *Seis Águila*, que porta un escudo y un haz de flechas” (1992, 6). A partir de tales ejemplos, Olivier concluye que el travestismo en mujeres, más que a una conducta sexual en particular, parece haberse remitido a circunstancias sociales (como la guerra) o religiosas.

Una última mención de las que hace Olivier que se rescatará aquí es la relativa a las “hermafroditas”. Al respecto, con base en una referencia al Código Florentino, se nos presenta el siguiente texto:

La hermafrodita es una mujer asquerosa, *mujer con pene, dueña de pene, dueña de testículos*. Se hace compañera de otra mujer, se hace amiga de mujer, se provee de mujer joven, es dueña de mujer joven. *Tiene cuerpo de varón, tiene la parte superior del cuerpo de varón, habla como varón, camina como varón, tiene barbas, tiene vellos, tiene pelos*. Practica amor lesbio, se hace amiga de mujer. Nunca quiere casarse. Detesta, no quiere ver al varón. Escandaliza (Código Florentino, en Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, cit.pos. Olivier, 1992, 11).

Sobre este registro, el autor referido indica que el pensamiento indígena parece haber confundido a las lesbianas con hermafroditas. Tal asimilación se podría ubicar también entre los tojolabales y los tarascos contemporáneos (Olivier, 1992, 11). Abundando en el tema, se indica el caso de los *navaho*, para quienes un mismo término, el de *nadle*, designa lo mismo a los travestis que a las hermafroditas, estas últimas con un estatuto privilegiado y la reputación de tener poderes curativos (Olivier, 1992, 11). Al respecto, no comentaremos sobre el caso en sí, pero si dejaremos apuntado que llama la atención la manera como se refiere el tema, ya que como vimos en el caso de los *ko'tlahama*, documentado entre los zuni por Mathilda Coxe Stevenson, ella se refirió a los hombre-mujer como hermafroditas, lo que deja dudas respecto a si, en efecto, aquellas a las que se refiere Olivier son mujeres/hombre sosteniendo relaciones lésbicas o, en realidad, como los *ko'tlahama*, son hombres/mujer sosteniendo relaciones heterosexuales, o si los casos que documentó Stevenson en realidad eran más parecidos a los que narra Olivier y sin embargo ella los identificó como hombres hermafroditas, o si en realidad debemos registrar ambos tipos de experiencias, es decir, mujeres/hombre y hombres/mujeres, a los que en determinados contextos se les identificó como hermafroditas. Una última posibilidad es que, en efecto, se tratará de cuerpos hermafroditas, lo que de nuevo habla de la dificultad para observar, nombrar y entender los comportamientos sexuales diversos.

Para concluir las descripciones que hemos venido realizando sobre la diversidad en pueblos originarios, el siguiente apartado se dedicará a la identidad muxe, de la comunidad zapoteca del Istmo de Tehuantepec, caso en el que no sólo podremos identificar comportamientos sexuales diversos, sino también un ordenamiento de género distintivo que antecede a la colonia y sobrevive hasta nuestros días, y que ha debido adaptarse a la luz de las influencias del modelo mestizo que domina nuestra

realidad nacional. No está de más señalar que la profusa información que hoy existe sobre este caso, no es sino reflejo de la trascendencia que ha tenido para visibilizar la diversidad en pueblos indígenas, sirviendo incluso de estandarte para movilizaciones a favor de los derechos de las minorías sexuales en varios lugares a nivel mundial.

IV. Articulación de los roles de género en la cultura zapoteca: el caso de las y los muxe

La estructuración de los roles de género en el pueblo zapoteco, en particular el que se asienta en la zona del Istmo de Tehuantepec y que tiene como centro de actividades la ciudad de Juchitán de Zaragoza, ha sido motivo de múltiples investigaciones tanto nacionales como extranjeras, dadas sus particularidades, las cuales contrastan con los patrones tradicionales de las sociedades occidentales y occidentalizadas, como la nuestra. Asimismo, este ordenamiento de género destaca por el hecho de haber mantenido sus rasgos esenciales hasta nuestros días, lo que ha favorecido que sea documentado desde diversas perspectivas, con investigaciones académicas, conferencias, documentales, muestras fotográficas, entre otras. Dentro de estos trabajos sobresalen los realizados por la antropóloga Marinella Miano (1998, 1999, 2001, 2002 y 2010), quien, además de ser pionera en el tema, ha dedicado buena parte de su trabajo profesional al estudio de las conformaciones de género en la sociedad zapoteca.

En su trabajo, dicha investigadora ha concedido especial atención a la construcción en esta comunidad de la identidad de género denominada muxe, que transita por distintas vertientes de la diversidad sexogenérica al abarcar por igual a homosexuales masculinos, travestis, transgéneros y transexuales, cuya presencia no es objeto de estigma y marginación y donde, por el contrario, existe una actitud social y cultural “peculiarmente permisiva” que contrasta con el patrón nacional. Ello ha favorecido que se hable de los muxe como “un tercer elemento constitutivo e integrado a la organización genérica de la sociedad y al universo cultural étnico poco usuales en nuestra sociedad occidental, (...) un hombre-mujer que reúne las características de ambos sexos” (Miano, 2001, 686). Se debe destacar que la actitud permisiva descrita es exclusiva para individuos del sexo masculino, pero no así para la diversidad

femenina, la cual ha sido históricamente degradada e invisibilizada y no es sino hasta fechas más recientes que se le comenzó a reivindicar, buscando ganar un espacio legítimo en su comunidad⁶⁶.

La construcción peculiar de la identidad muxe se explica en función de una organización social y una articulación de los roles masculino y femenino en la cultura zapoteca que guardan diferencias sensibles respecto al patrón tradicional occidental, y que, al mismo tiempo, tienen similitudes con rasgos que hemos visto en otras etnias originarias de la región. Otro aspecto a destacar es el papel protagónico que juegan las mujeres en esta sociedad, lo que se traduce en una gran autonomía respecto a los hombres, así como en un empoderamiento y autoridad, que han hecho pensar en la figura de un matriarcado, cuando una mirada más cuidadosa nos permite sospechar que, en el fondo, podría tratarse tan solo de una variante del patrón de dominación patriarcal, propio de sociedades como las nuestras; veamos.

De acuerdo con Marinella Miano, la articulación del género femenino en la sociedad zapoteca se caracteriza por el notorio protagonismo de las mujeres en la vida económica, social y cultural de su grupo, además del prestigio social del cual gozan (1999, 1). Las zapotecas ejercen una gran y aceptada autoridad sobre la organización del hogar y sobre los hijos, gracias en buena medida a sus substanciales aportes económicos, aunque sin alcanzar el estatus de jefe de familia que le corresponde al hombre. Sus ingresos provienen de ser ellas las que controlan la mayor parte del comercio a nivel local y regional, con lo que se vuelven “dueñas del dinero que ganan”, mismo que destinan a la casa, la educación de los hijos, el ahorro en oro, así como al financiamiento del sistema festivo, que se constituye a su vez en “sistema de socialización comunitario”, conformado por las fiestas y los rituales, en los cuales las

66 En junio de 2021, se estableció la *Red de mujeres lesbianas por su salud y derechos sexuales de Oaxaca*, con la participación de 60 mujeres lesbianas, bisexuales y diversas de los municipios de Juchitán, Unión Hidalgo, Tehuantepec, Ixtaltepec, Espinal y Ciudad Ixtepec, con el objetivo de organizarse y crear redes de apoyo y espacios seguros de convivencia para tratar temas de salud, derechos humanos y violencia, considerando la invisibilidad en que se encuentran en la región. El diagnóstico del proyecto (que cuenta con financiamiento de Fondo Semilla y el apoyo de Mexfam) detectó que existe una marcada violencia comunitaria hacia los grupos señalados, debido a la “dificultad para expresar libremente su orientación sexual, falta de apoyo familiar, discriminación en los servicios religiosos, situaciones de violencia por prejuicio, discriminación en el trabajo, en la escuela, en los Servicios de Salud y dificultad de acceso a servicios públicos” (El Universal Oaxaca, 2021).

mujeres tienen una representatividad autónoma respecto a los hombres, al ser ellas las que acaparan las mayordomías en la mayor parte de los casos⁶⁷.

Por su parte, el patrón masculino resulta, nos dice Miano, “mucho más acorde al modelo nacional”, al considerarse al hombre el depositario “natural” de la autoridad y el poder, en particular del poder político, que se vincula con las acciones y decisiones que conciernen a la comunidad y a sus relaciones con las instituciones nacionales (1999, 3). Los hombres, como en cualquier modelo patriarcal, se desarrollan en el ámbito público, en particular en la producción (campesinos, pescadores, obreros), aunque también son los grandes comerciantes, así como jefes políticos, militares, profesionistas e intelectuales, incluyendo los contactos con el entorno nacional.

Como bien destaca Miano, en el ordenamiento de género descrito, llama la atención el que el papel que tienen las mujeres como proveedoras familiares -autoridad sobre los hijos, manejo autónomo del dinero, concentración de las mayordomías, presencia pública mediante el mercado y las fiestas, en suma, de una gran autonomía y presencia social- se contradiga con la “subordinación” que padecen en otras esferas (1999, 2). Tal es lo que se refiere a su cuerpo y su sexualidad (prueba de virginidad, violencia intradoméstica, doble moral sexual, institución de la “casa chica”), que se combina con la ausencia del hombre en la responsabilidad hacia los hijos y el hogar, conflictividad tradicional en las relaciones entre mujeres y hombres, mayor acceso de éstos a los estudios superiores, frecuente abandono de esposas e hijos, además de exclusión de las mujeres de ámbitos de representatividad y poder político, así como de la producción artística y literaria.

Vista de esta manera general, que busca ante todo resumir las principales características de la articulación de los roles de género en la sociedad zapoteca, la situación descrita no parecería distanciarse de fondo del modelo occidental tradicional. Sin embargo, la descripción que se realizará a continuación respecto al caso de los y las muxes, nos permitirá contar con mayores elementos para entender las

67 Como testimonio que permite visualizar la vida de las mujeres zapotecas véase el documental “Ramo de Fuego” de Maureen Gosling y Ellen Osborne (2000), que incluye aspectos de su vida cotidiana y diversas entrevistas.

peculiaridades del ordenamiento de género al que nos estamos refiriendo, así como los parámetros de su distanciamiento con el modelo dicotómico tradicional.

Marinella Miano nos presenta una imagen del mundo de los comportamientos sexuales diversos en la ciudad de Juchitán, en la que conviven (no exentos de problemas) locas, perras, reinas, vestidas, chicas, chotos, putos, travestis, gays -tapados o de clóset- homosexuales, jotos, mayates, mampos, chichifos, bugas, machos, machines, entre otros (1998, 195). Dicha imagen nos da una primera idea de las diferentes expresiones que la permisividad a la diversidad puede ir articulando en una sociedad donde ésta juega un papel relevante y que es congruente con la estructuración de los roles de género que predominan en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec (al parecer tales rasgos no se compartirían de la misma forma en comunidades zapotecas en otras localidades). Finalmente, cabe destacar que las conductas sexuales diversas a las que nos referimos han sido documentadas en una larga data, por lo menos desde el siglo XVI⁶⁸.

Existen diferentes razones que explican la actitud particularmente permisiva y no punitiva hacia lo muxe por parte de los zapotecos, de las cuales destacaremos las que nos parecen más relevantes. Sin embargo, antes de entrar en materia, veamos ante todo en qué consiste la identidad muxe. Según nos dice Miano, “muxe” (o “muxhe”) es una adaptación zapoteca de la palabra mujer, ya que en la lengua zapoteca del Istmo no existe el sonido fuerte de la letra j, misma que se ha sustituido por la x, que indica un sonido similar al de la j francesa (1998, 186).

Es importante destacar que el término *muxe* no tiene una carga valorativa sino es más bien de orden descriptivo, lo que es diferente para el caso de las mujeres homosexuales, considerando que el término que se usa en zapoteco para nombrarlas,

68 Como ejemplo de la invisibilización que suelen hacer los estudios etnológicos y antropológicos de los comportamientos sexuales diversos, es posible mencionar el realizado en 1968 por la investigadora estadounidense Anya Peterson, titulado “Prestigio y afiliación de una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca” (1990), publicado por el Instituto Nacional Indigenista de México. En este texto, a pesar de hablarse de las prácticas de prestigio en la comunidad zapoteca, no se hace referencia al muxe, aún cuando, cómo veremos, desarrollan actividades que están socialmente prestigiadas en su comunidad. La única referencia que es posible identificar en el texto es cuando se habla de las Velas (fiestas comunitarias con gran tradición), señalando en un paréntesis a la Vela de San Jacinto como aquella “conocida como la vela de los afeminados” (1990, 144).

nguiiu, sí es despectivo, igual que en español, llamándolas “marimachas” o “tortilleras”. Para Miano dicha situación es un claro indicio de que la zapoteca es una sociedad sexista (2010, 2449, nota 156). Volviendo al término *muxe*, éste se usa para hacer referencia a una amplia gama de comportamientos intermedios y cruzados, propios de un abanico de identidades que van desde aquellos individuos del sexo masculino que afirman sentirse “como una mujer” –razón por la que se visten y comportan como tal- y a quienes se les conoce como las *muxes gunaa*, hasta aquellos que se asumen como hombres –por lo que se visten y comportan como tales-, aunque con una orientación sexual y emotiva hacia otros hombres, quienes son los *muxes nguiiu*⁶⁹.

En el imaginario de su comunidad, las y los *muxe* representan lo mejor de los dos sexos: la mente y fuerza de los hombres, combinadas con los sentimientos y laboriosidad de las mujeres. Como vimos arriba, este rasgo (al igual que otros que describiremos a continuación), son congruentes con lo documentado para otros casos similares en etnias originarias de nuestra región, lo que le da sustento en principio a muchos de aquellos testimonios ancestrales que han llegado hasta nuestros días.

El papel relevante de las y los *muxe* en su comunidad se relaciona principalmente con las funciones que desempeñan dentro de ella, las cuales son socialmente reconocidas y prestigiadas. Por ejemplo, en el ámbito público, se han ido consolidando en el tiempo como los encargados de reproducir elementos determinantes para la transmisión de la identidad cultural de su etnia, al ser artesanos que se encargan de diseñar y bordar los trajes regionales; confeccionar y elaborar los adornos y carros alegóricos para las fiestas tradicionales (llamadas “Velas”), o también al coreografiar

69 Uno de los indicios con que se cuenta acerca de los comportamientos sexuales diversos en la comunidad zapoteca desde siglos atrás, es la existencia de diversas palabras asociadas a comportamientos homosexuales, tales como las que se encuentran en el Vocabulario Castellano Zapoteco del siglo XVII: *Nabeelachi*, *nageelachi*: hombre no austero ni vano; *Beniconnaa*, *benegonaa*: mujer; *Benigonaanaguielachi*: mujer varonil; *Nagueebenigonaa*, *nacalachicabenigonaa*: hombre amujerado; *Beniricaalezaaniguio*, *beniriyotexichebenigonaa*: puto sodomita, y *Benibiraaxe*, *benibixegonaa*: puto que hace de mujer (Guerrero Ochoa, 1989, *cit.pos.* Miano, 2010, 2448, nota 154). Por su parte, la autora consultada ha recopilado en el campo varias acepciones, entre otras: *muxe benda*: *muxe* hermana; *muxe gueta*: *tortillera*, que se acuesta también con otro homosexual; *muxe gupa*: *muxe* joven, afeminado, que «apenas comienza»; *muxe ngola*: grande o de complexión fornida (también se nombra así a los *muxe* de mayor edad); *muxe guie*: que se traviste de istmeña; *muxe ngiu*: jota machina; *muxe dxe*: que toma mucho y *muxe laga*: alto y delgado (Miano, *ibidem*).

los bailes comunitarios o fiestas como los “quince años”, así como los aniversarios⁷⁰. Algunos de ellos son también académicos, profesionistas, que en tiempos recientes se han ido incorporando a cargos de responsabilidad pública, incluyendo casos con trascendencia nacional e internacional.

En el ámbito familiar y comunitario, las y los muxes han tendido a ocupar un lugar preeminente en el marco de una sociedad donde la mujer pasa buena parte de su tiempo trabajando fuera del hogar, al hacerse cargo de los niños, los viejos y los enfermos. Como bien nos destaca Miano, el hijo muxe ha hecho en muchos sentidos el papel de la “hija soltera” en el modelo tradicional de la familia occidental, al ser aquel que nunca abandonará a sus padres o el que llenará el vacío de afectividad y atención dejado por el marido ausente y los hijos que se van casando (1998, 204).

Para la mujer zapoteca, un hijo muxe significa, además del valor de la “propia sangre”, la posibilidad de prolongar su existencia después de la muerte, no sólo en el recuerdo, si no también en la práctica social, ya que le puede heredar su patrimonio de conocimientos y esfuerzos. El hijo muxe resulta también el principal aliado de una mujer al interior de la familia, ya que en situaciones de conflicto se cuenta con que éste siempre saldrá en defensa de la madre “sumando su agresividad (de hombre) al proverbial carácter dominante de la mujer zapoteca y arrebatando cotos de poder al componente masculino de la familia” (Miano, 1998, 208)⁷¹.

No está de más decir que los elementos anteriores determinan que en las familias zapotecas exista una valoración positiva respecto a tener un hijo o pariente muxe (se dice que en Juchitán toda familia está orgullosa de contar con por lo menos un miembro muxe). Incluso, se habla de que en ciertos segmentos de la población (familias de

70 Para una referencia sobre la importancia que tienen en la vida social de los zapotecas este tipo de festividades, en particular las Velas, véase, Peterson (1990). Asimismo, como testimonios para ver las habilidades de los muxes y su integración social están los documentales: “Muxes, auténticas intrépidas buscadoras del peligro”, de Alejandra Islas (2005); “Juchitán de las locas”, de Patricio Henríquez (2002), y “La Vela de las Auténticas Buscadoras del Peligro”, de María del Carmen Lara (1999), entre otros.

71 Con relación a las particularidades del fuerte vínculo que se desarrolla entre la madre y el hijo muxe, es interesante observar los testimonios incluidos en el documental de Alejandra Islas (2005); mencionado en la cita anterior, en particular los que se incluyen en el apartado *Madre sólo hay una*.

más bajo nivel socio-económico) se podría favorecer de manera deliberada este fenómeno, por lo que representa en términos de seguridad, particularmente de ingresos a futuro⁷².

Ahora, un rasgo que permite identificar proximidades de este ordenamiento de género con los característicos de sociedades patriarcales, es el relativo a las prácticas sexuales, al tratarse de una sociedad con una difundida bisexualidad y una enraizada doble moral, en la que las y los muxes juegan un importante papel para reforzar el modelo de masculinidad dominante. Lo anterior, debido a que son quienes generalmente inician sexualmente a los varones entre diez y quince años, y que se mantienen posteriormente como una opción para el ejercicio de una sexualidad sin compromisos, con rasgos eminentemente machistas⁷³.

La situación descrita marca una importante diferencia con relación al caso de las mujeres, a quienes, como mencionamos arriba, se les limita en sus posibilidades de vivir una sexualidad plena. Así, las y los muxes abren a los hombres la posibilidad de ejercer una sexualidad sin ningún tipo de obligación social (incluso una sexualidad bastante más diversa, que experimenta más allá de los cánones normalmente establecidos), y que destaca por la utilidad que tiene para este modelo de sociedad patriarcal, al permitir que se refuerce una masculinidad “continuamente amenazada por mujeres fuertes y tendencialmente dominantes” (Miano, 1998, 235).

Considerando la modalidad de las prácticas sexuales en esta comunidad, una importante labor desarrollada en su momento por las y los muxes –“no prevista en su cultura”- se vinculó con la difusión del VIH-SIDA, en particular asociada a la atención y prevención (articuladas especialmente en torno a la organización “Intrépidas vs. el

72 Entre los laches, quienes -como señalamos- reconocían públicamente a los homosexuales masculinos, cuando una madre había dado a luz a 5 varones consecutivos se le permitía criar a uno como si fuera una niña (Métraux y Kirchoff, *Northeastern Extensions of Andean Culture*, 1948; en Cardín, 1984, 153-154).

73 Respecto al tema resultan de interés los testimonios incluidos en el documental de Alejandra Islas (2005), en particular en el apartado denominado *El Amortz*, en los que se pueden observar los términos en que se establecen los diferentes tipos de vínculos entre hombres y muxes (incluyendo los sexuales) y en los que se evidencia el profundo machismo imperante, pero también las estrategias de sobrevivencia que han ido desarrollando las y los muxes ante estas situaciones.

SIDA”). Posterior a ello, también comenzaron a ser quienes promovieron el discurso a favor de los derechos humanos y en contra de la discriminación en su sociedad, no sólo en el caso de las minorías sexuales, sino también en el de las mujeres.

Los elementos descritos hasta ahora permiten advertir algunos rasgos sobre la forma peculiar de ser y estar en el mundo desarrollada por las y los muxes, en especial en sus interrelaciones cotidianas con las otras formas distintivas que asumen los roles de género en la sociedad juhiteca. Se debe destacar que Marinella Miano ha señalado que, desde su perspectiva, más que a la institucionalización de un tercer género (como han querido ver algunos autores⁷⁴), la experiencia muxes parece apuntar hacia la creación de un “estilo de vida”, en el sentido que convocaba Michel Foucault, en su propuesta para crear “tipos de relaciones no previstas hasta ahora” (1998, 236). Cabe indicar que a dicho estilo de vida es a lo que se conoce como la *muxeidad*.

Por nuestra parte, pensamos a la sociedad zapoteca del Istmo como un ordenamiento de género en el que, a la luz de los diferentes documentos y testimonios consultados, es posible identificar incluso un orgullo por la permisividad que existe en su comunidad hacia la diversidad que les caracteriza, misma que se considera como un factor de liberalidad sexual e, inclusive, como un rasgo identitario, en la medida en que distingue a su cultura de otras como la que prevalece a nivel nacional. Ahora, es importante aclarar que en manera alguna puede considerarse a la sociedad zapoteca como el “paraíso de las locas” (como vimos en su momento que tampoco puede sostenerse la aparente visión de un matriarcado), considerando que, de manera paralela a las situaciones que favorecen la integración socio-cultural de las y los muxes, también se desarrollan otras derivadas del propio modelo de interacción social que les marginan y les agreden, ya que, por ejemplo, es raro que lleguen a formar una pareja estable, lo que llega a ser motivo de tristeza o amargura para algunos de ellos y ellas⁷⁵.

74 Sobre el tema a manera de ejemplo véanse los textos que menciona la CIDH (2015, 29, nota 27).

75 Al respecto, véanse también los testimonios en el documental de Alejandra Islas (2005); especialmente los ya mencionados en el apartado *El Amortz*, en los que se identifica la dificultad de las y los muxes para tener una pareja estable; la quimera que constituye casarse en la iglesia (“de blanco”); el hastío de “estar manteniendo hombres”, o la propia imposibilidad del amor, entre otras cuestiones.

En este punto se debe destacar también el fenómeno de aculturación que está viviendo el pueblo zapoteca en este y otros aspectos, ante el embate de lo que Miano denomina el “sistema nacional mestizo y occidental” (1998, 200), el cual es hegemonizado por una cultura cisheterosexista, en el que no tienen cabida las visiones alternativas que retienen el orden binario hombre-mujer bajo el cual se estructuran tradicionalmente los roles de género en nuestras sociedades.

El claro ascendiente que está imponiendo el sistema nacional en las articulaciones de género en la comunidad juchiteca (en particular mediante los estereotipos que se difunden por la televisión), determinan el desarrollo de lo que Miano identifica como un “novedoso proceso de agresión y hostigamiento” hacia las y los muxes, el cual opera en varios sentidos. Por un lado, al vender la imagen del travestismo y valorar positivamente la imagen de la “vestida” -como forma “aceptada” de ser homosexual en una sociedad aún machista como la nuestra-, la televisión ha favorecido la crisis del modelo muxes dentro de las familias zapotecas, en cuyo seno muchos padres pueden aceptar la existencia de un hijo homosexual, pero no así de un hijo travesti, las más de las veces por las implicaciones de discriminación que existen hacia este tipo de expresiones, que se traducen en escarnio e, incluso, en agresiones físicas, incluyendo los asesinatos.

En tal sentido, se debe destacar lo conflictivo de situaciones que se han venido generado en la sociedad juchiteca, que se expresan mediante denuncias de discriminación por parte de personas muxes, a quienes se les ha restringido el acceso a eventos públicos al asistir vestidas de mujer. Al parecer, buena parte de estas reacciones se explican por las quejas de mujeres zapotecas que sienten que en particular las *muxe gunaa* invaden sus espacios, tanto en lo público (por ejemplo, en la organización de velas, que “antes eran sólo de mujeres”), hasta en lo íntimo (el uso de los baños públicos, etc.)⁷⁶.

76 Con relación al posicionamiento de mujeres zapotecas respecto a la invasión de espacios por parte de las y los muxes, obsérvense los testimonios en el documental de Alejandra Islas (2005), en particular los de los tres apartados denominados *Contra travestis*, en los que se identifican algunos de los argumentos más recurrentes a este respecto. En ellos se puede observar como las mujeres zapotecas pueden no tener problemas con las y los muxes (en su calidad de homosexuales), pero sí con el travestismo que se está generalizando y que las hace sentir “como si quisieran desplazarlas”.

Adicionalmente, está el hecho de que el modelo occidental que se viene imponiendo en la sociedad zapoteca, en particular entre los jóvenes, aparejado a fenómenos como el desempleo y la marginación, uso de drogas y un mayor uso de la violencia, ha determinado la polarización del discurso de la doble moral hacia el homosexual, el cual en el ámbito privado es utilizado, pero en el público es atacado y ridiculizado. Al parecer en la sociedad juchiteca aún no se habría llegado al asesinato como fenómeno generalizado, como sabemos que sí ocurre en otros lugares de nuestra región, donde esta cara de la violencia extrema se expone cotidianamente.

Es menester resaltar que la dialéctica de estos fenómenos ha desarrollado como contrapartida un incremento en la autoafirmación de las y los muxes, teniendo como base la fuerza de las tradiciones de un pueblo testimonio como el zapoteca, muchas de las cuales las han logrado mantener a lo largo de varios siglos, por lo cual gusta de reconocerse como una etnia que detenta una identidad ofensiva (más que defensiva). A este fenómeno de autoafirmación estaría colaborando también la creciente difusión de la identidad muxe, tanto a nivel nacional como internacional, lo que ha favorecido que su presencia se extienda a otros ámbitos en los que tradicionalmente no intervenían, saliendo del espacio privado a participar cada vez más en el público.

Para concluir este apartado, cabe destacar que desde hace tiempo la muxidad está siendo rescatada por el colectivo LGBT+, incluso a nivel mundial, como un elemento de afirmación positiva, mientras que, a su vez, las y los muxes han ido incorporando a su causa emblemas de aquel colectivo, como el caso de la bandera del arco iris, pero muy en particular aspectos de su discurso a favor de las minorías sexuales y en contra de la violencia y la discriminación, lo cual incide positivamente en la labor que realizan en su comunidad con relación a estos temas. Sin embargo, de que tal tipo de situaciones no son lineales y debaten tanto las propias formas de representación y organización del movimiento LGBT+, como las maneras de defender los usos y costumbres de los pueblos indígenas y la visibilización de su diversidad, da cuenta el siguiente cuestionamiento de una persona muxe ante la CIDH: *“queremos ser nombradas y nombrados desde otro lugar, desde nuestro lugar de origen. En mi caso como Muxe, en las siglas LGBTI no tengo cabida en términos de representación”*

(Amaranta Gómez, en CIDH, 2015, 29)⁷⁷. Ello es ejemplo, por un lado, de la necesidad de visibilizar la diversidad indígena con sus peculiaridades y problemáticas específicas, más allá de las identidades delimitadas por los patrones prevaletentes en sociedades occidentales y occidentalizadas como las nuestras, y, por el otro, de la necesidad de acompañamiento que debe de haber ante las causas comunes que enfrenta la diversidad sexogenérica, pero sin avasallar a las representaciones indígenas que han enfrentado siglos de colonizaciones.

V. Consideraciones finales

Para concluir el presente capítulo, se estima importante reflexionar en torno a las interrogantes que nos podemos plantear al revisar ordenamientos de género en pueblos originarios, contruidos bajo premisas diferentes a las que privan en el modelo occidental tradicional. Apelamos aquí a las investigaciones que han destacado los contrastes que es posible identificar entre varios de los casos revisados y las normas que se llegarían a consolidar en nuestra región posterior a la colonización y la difusión de la moral cristiana.

Por ejemplo, si bien en algún punto es posible afirmar que el posicionamiento que se ha atribuido tradicionalmente a los mexicas con relación a la represión de los comportamientos sexuales diversos es similar al canon de los pueblos colonizadores (al centrar el ejercicio de la sexualidad en la pareja heterosexual y la reproducción), también es cierto que en lo que se refiere a la estructuración de las identidades de

77 El citado testimonio de Amaranta Gómez fue recabado durante la audiencia pública en el 147° período ordinario de sesiones de la CIDH, en marzo de 2013, solicitada por la Fundación Diversencia, instancia en la que convergen organizaciones latinoamericanas y caribeñas a favor de promover, defender y transversalizar los derechos humanos, derechos sexuales, derechos reproductivos y derechos medio ambientales de las personas con diversa orientación sexual e identidad de género y sociedad en general. Cabe señalar que Amaranta es originaria de Juchitán, muxé, transgénero y reconocida activista a nivel nacional e internacional, en temas de salud, sexualidad, identidades de género, derechos humanos, prevención del VIH/Sida y en especial “promotora de la identidad cultural indígena precolombina muxé”. Ha desempeñado muy diversos cargos, por ejemplo, Secretaria Regional de la ILGA; Co-Directora del Fondo Internacional Trans, e integrante de la Asamblea Consultiva del CONAPRED, a la que renunció al estar nominada a presidir dicho Consejo. En 2019 la Fundación Selenna, con sede en Chile, inauguró una escuela para niñez transgénero con el nombre de Amaranta en su honor, lo cual se aúna a numerosos reconocimientos tanto nacionales como internacionales.

género y la vivencia de la sexualidad en la pareja heterosexual es posible identificar diferencias entre ambas experiencias, las cuales merecen ser destacadas.

Al respecto, autores y autoras como Noemí Quezada han subrayado que entre los mexicas tanto la homosexualidad masculina como la femenina eran consideradas comportamientos transgresores, al separar el amor del erotismo, afectar la pareja heterosexual implantada por los dioses creadores, así como por quebrantar el principio de dualidad genérica y la reproducción biológica y social, por lo cual se les castigaba con la muerte (1997, 139). Asimismo, la autora consultada ha documentado que la cosmovisión mexica, basada en una dualidad creadora (que retoma el mito de origen de *Tonacatecuhtli* y *Tonacacíhuatl*, señor y señora de vida, como dioses preponderantes en el centro de la creación), determinó que para este pueblo (igual que para otras naciones mesoamericanas) lo masculino y lo femenino fueran planos organizativos opuestos, pero complementarios, responsables de guardar el equilibrio, lo que dio lugar a relaciones entre los sexos más igualitarias, y en las que el amor y el erotismo aparecen unificados⁷⁸.

En el sentido señalado se pronuncia también Nora Ricalde, por ejemplo, en la presentación titulada “La mujer en la Conquista” (2021), en la cual, a partir de una revisión de códices como el Florentino o de cronistas del siglo XVI como Bernardino de Sahagún, subraya los roles complementarios y equilibradores que tenían tanto mujeres y hombres en la sociedad mexica, con una tarea común que era la de “sostener el universo”. En sus conclusiones, Ricalde destaca el contraste que se puede identificar, por un lado, entre la invisibilización de las mujeres en las crónicas de la colonia (a pesar del papel relevante que jugaron también en ese periodo) y, por el otro, la dignidad con que eran tratadas previamente en la sociedad mexica⁷⁹.

78 Como bien nos aclara Miguel León Portilla (2017), entre los nahuas a “la concepción fundamental del principio supremo dual, se le menciona unas veces con su nombre más abstracto de *Ometéotl* (dios de la dualidad); otras con los ya bien conocidos de *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl* (Señor y Señora de la dualidad). Se le llama también *Tonacatecuhtli*, *Tonacacíhuatl* (Señor y Señora de nuestra carne) (...). Y por si alguna duda hubiera acerca de la unidad e identidad del dios supremo al que se refieren todas estas denominaciones, encontramos en varios lugares de las historias y crónicas de los primeros misioneros la aclaración expresa de que con los citados nombres -y con otros que hemos omitido aquí- se está designando siempre al mismo principio dual”.

79 La presentación se puede consultar en <https://www.facebook.com/watch/?v=472198687314088>).

La influencia de la colonización en la reconfiguración de tal ordenamiento de género es patente al contrastar las diferencias perceptibles entre la citada cosmovisión mexica y la que difundieron posteriormente los españoles, basada en la existencia de un dios único, creador masculino, donde las relaciones entre los sexos son asimétricas, con superioridad del hombre sobre la mujer, y en las que amor y erotismo son conceptos separados: el amor dentro del campo del matrimonio, institucional y socialmente aceptado, bendecido por la religión, mientras el erotismo se encuentra en las relaciones extraconyugales, como parte de lo prohibido, lo sancionado, ubicándose en el campo de la magia (Roger Bastide, *cit.pos.* Quezada, 1996, 36).

Ahora, es importante no idealizar y tener presente que, en tanto pueblo eminentemente guerrero, los mexicas consolidaron una cultura en la que los rasgos asociados al militarismo tendieron a exaltar lo masculino y a subordinar lo femenino, limitándolo en buena medida al ámbito de lo privado⁸⁰. Un claro ejemplo al respecto lo representa el mando bicéfalo característico del pueblo mexica, encargado de regular la vida pública, el cual, si bien en principio remitía a la dualidad creadora, era ejercido por dos varones, el *tlahtoani* (“el que habla”), supremo gobernante, y el *cihuacóatl* (“mujer serpiente” o “serpiente hembra”), quienes representaban al principio masculino y femenino, respectivamente. “Ambos eran responsables de la observancia y acatamiento de los códigos sociales y religiosos (...), eran la encarnación del marco regulatorio que gobernaba a los *macehualtin*” (González, 2013, 31).

No obstante, la cosmogonía dualista prevaleciente y el que en el espacio privado había prácticas que favorecían la igualdad y la complementariedad entre los sexos, tendieron a conformar un ordenamiento de género que, visto integralmente (organización política, económica, religiosa y cultural), presentaba rasgos diferentes a la realidad que vendrían a imponer los conquistadores, con base en un sistema de

80 Un claro ejemplo al respecto es el mando bicéfalo característico del pueblo mexica, encargado de regular la vida pública, el cual, si bien en principio remitía a la dualidad creadora, era ejercido por dos varones, el *tlahtoani* (“el que habla”), supremo gobernante, y el *cihuacóatl* (“mujer serpiente” o “serpiente hembra”), quienes representaban al principio masculino y femenino, respectivamente. “Ambos eran responsables de la observancia y acatamiento de los códigos sociales y religiosos (...), eran la encarnación del marco regulatorio que gobernaba a los *macehualtin*” (González, 2013, 31).

dominación patriarcal, extremadamente machista, que articuló hondas desigualdades entre hombres y mujeres. Una cuestión adicional a tener presente es que la articulación de géneros tal como se describe en la sociedad mexicana, no fue privativa de esta cultura en la región.

Al respecto, Horswell documentó el importante papel jugado por las mujeres y las diosas femeninas en la cultura y cosmogonía de los pueblos andinos, lo cual favoreció la conformación de un contexto por demás complejo, pero donde era reconocible la complementariedad existente entre los planos masculino y femenino, más que una subordinación propiamente dicha (2001, 85-86). Que casos como los señalados no eran la excepción, nos lo corrobora el que revisamos arriba sobre el pueblo rarámuri donde, con Pérez Castro (2001), vimos también que la cosmogonía en torno a un Dios Padre-Madre determinó un ordenamiento que favoreció la complementariedad de géneros y, por tanto, una mayor participación de las mujeres en su comunidad, aunque en este caso la incorporación del dualismo en las representaciones genéricas sí se tradujo en el respeto a las identidades duales hombres-mujer como las *reneke* y *nawiki*.

Lo anterior nos da pie para hacer explícitas aquí las diferencias identificables entre distintas etnias de la región, en lo que se refiere a su nivel de aceptación a los comportamientos sexuales diversos. De acuerdo con Olivier (1992) y Dávalos (1998), en el caso de los pueblos mesoamericanos es reconocible un centro, identificado en particular por los mexicas y sus principales aliados, así como una periferia, con los totonacas, huastecos, otomíes, tlaxcaltecas, tarascos y coras, entre otros, además del pueblo maya, con posicionamientos muy diversos en lo relativo a tales temas, que bien se podrían ilustrar como un continuo, mucho más represivos en el primer caso y mucho más permisivos (unos más que otros) en el segundo⁸¹. Por lo que se refiere al sur del continente, considerando los ejemplos que vimos arriba, podríamos dejar establecida

81 De acuerdo con Dávalos, estos posicionamientos diferenciados centro-periferia, podrían explicarse por la distinta ubicación de estos pueblos en el sistema religioso. "Es probable que algunos nahuas del centro de México se considerasen ligados a la parte masculina del cosmos, como los aztecas, vistos a menudo como "hijos del sol". En cambio, otros pueblos pudieron haberse ubicado en la parte femenina y nocturna, haciendo del erotismo un culto mayor" (como pudo ser el caso de los otomíes, que otorgaban una "importancia desmedida" a las actividades eróticas) (1998, 99).

como hipótesis la dificultad de hacer un planteamiento semejante en aquella región, considerando que, en el caso de los incas, como bien nos señala Horswell, “Una revisión de las fuentes históricas sobre (sus) leyes y regulaciones morales (...) revela que no hubo prohibiciones a la sodomía ni castigos específicos para tales prácticas” (2001, 92).

Un ejemplo adicional es el que señala González, quien, con base en testimonios de Francisco Núñez de Pineda Bascuñán, autor chileno de *El cautiverio feliz*, refiere el caso de los mapuches, para quienes la homosexualidad masculina tenía connotaciones religiosas, si bien a nivel social había diferencias de trato a los varones involucrados, como se deja ver en el siguiente testimonio del citado personaje: “Sólo tienen por vil y vituperable el pecado nefando, con esta diferencia: que el que usa el oficio de varón nos es baldonado por él como el que se sujeta al de mujer. Y a éstos los llaman hueies, y más propiamente putos, que es la verdadera explicación del nombre hueies” (*cit.pos.* González, 2013, 93).

Con base en lo anterior, confirmamos que no es posible sostener argumentaciones de autores y autoras como Araceli Barbosa, referidas arriba, en lo que respecta a la existencia generalizada de reglamentaciones en contra de la sodomía entre los pueblos originarios de América. En todo caso, con Horswell destacaríamos aquí dos aspectos importantes a tener presentes: por un lado, que la proliferación de reglamentaciones en contra de la sodomía fue un suceso posterior a la conquista y, por el otro, el hecho de que varias ordenanzas publicadas en ese tiempo daban cuenta del “disgusto de los españoles con la ambigüedad sexual que percibían entre los indígenas” (2001, 85). Es en tal sentido que, por ejemplo, buscaron controlar aspectos como las prácticas de travestismo y recortar el largo del cabello de los varones indígenas, con objeto de que fuera posible identificar y acentuar las diferencias entre hombres y mujeres.

De acuerdo con el autor estadounidense, las ordenanzas mencionadas evidenciaron “una preocupación con el control del cuerpo indígena, con una diferenciación de los géneros sexuales (*sic*), tal vez para prohibir el uso del cuerpo travestido en los ritos y ceremonias que los andinos practicaban” (2001, 86, nota al

pié). En este sentido, con el autor citado, podemos destacar el papel que tuvieron tal tipo de reglamentaciones tanto para la transculturación de las recreaciones del género y las prácticas sexuales, aunque también para evidenciar la resistencia de los pueblos indígenas, ya que la manera progresiva con la que se fueron aplicando dichas reglas y la severidad de los castigos que implicaban, son indicativos de la tenacidad con la que se defendían tal tipo de costumbres y prácticas⁸².

Establecido lo anterior, es de reconocerse que entre pueblos mesoamericanos hubo también legislaciones muy duras y hasta brutales en contra de los comportamientos sexuales diversos, pero que, no obstante, no fueron generalizadas, considerando el esquema centro-periferia planteado arriba, aunque tampoco al interior de cada una de tales demarcaciones. Por ejemplo, en el caso de los mexicas y sus áreas más próximas de influencia, como Tezcoco, diferentes testimonios coinciden en la severidad de las leyes en contra del incesto, el adulterio y la homosexualidad, incluyendo la pena de muerte (Olivier, 1992, 10). No obstante, al parecer tal situación fue resultado de cambios que se generaron en el tiempo, ya que, particularmente en Tezcoco, en un principio eran tolerados los comportamientos diversos, en particular en las élites gobernante y religiosa; no obstante, posteriormente, como parte de la formación de un Estado centralizado, se pasó de un periodo de cierta liberalidad sexual a otro mucho más represivo (Olivier, 1992, 4 y 12). Es en este contexto que se da el episodio en el que Nezahualcóyotl confirma la sentencia de ejecución de su hijo acusado del pecado nefando, tomando como base leyes dictadas previamente por él mismo. Es así también que este código penal tezcocano terminaría, al parecer, siendo el modelo a ser aplicado, con la severidad señalada, en todo el altiplano central mexicano (Olivier, 1992, 10)⁸³.

82 En el caso de Mesoamérica, para documentar la resistencia de los indígenas ante las reglamentaciones impuestas por los conquistadores, véase en particular González (2013).

83 Con relación al episodio que involucra a Netzahualcóyotl, cabe señalar que el castigo cobró especial relevancia al pertenecer su hijo a la jerarquía militar tezcocana, al que se reconocía como "muy valiente y valeroso". Ejemplar fue también Nezahualpilli, quien sucedió a Nezahualcóyotl como dirigente, de quien se dijo que "por natural razón su buena inclinación y aborrecía en gran manera el vicio nefando, y puesto que los demás caciques lo permitían, éste mandaba matar a los que lo cometían" (Gerónimo de Mendieta, *cit.pos.* Olivier, 1992, 4). Dicho testimonio daría cuenta de los cambios que se fueron dando desde una cierta liberalidad sexual a la aplicación de legislaciones más represivas.

Cabe indicar que en lo que hemos ubicado como la periferia mesoamericana, a pesar de su liberalidad sexual y aceptación a las conductas diversas, no fue uniforme el trato que se les dio, ya que en lugares como Cuiseo de la Laguna, en Michoacán, había penas severas como el empalamiento contra los sodomitas; la pena de muerte entre los otomíes de Xilotepec; el “horno ardiendo” en tiempos de Tutul Xiu en Mayapan, o la referencia al infierno de los lacandones donde los homosexuales, transformados en perros y mulas, eran condenados a trabajo perpetuo (Olivier, 1992, 10). No se omite señalar que, con base en Toribio de Motolinía, Olivier identifica una “verdadera inquisición encargada de perseguir y condenar a los homosexuales en el México central” (1992, 10).

Ahora, para contrastar tales visiones, se destaca aquí una investigación más reciente, realizada por Óscar González (2013), quien hace notar lo contradictorias y ambivalentes que resultan las fuentes de pueblos nahuas con relación a los varones *cuiloni* (u homosexuales)⁸⁴. Al respecto, el autor consultado subraya en particular el trato diferente que tenían tales individuos entre los diversos estratos de las sociedades nahuas, por ejemplo, de franca proscripción entre las élites y en ambientes militares “que demandaban la valentía y la fuerza de los guerreros”, o de permisividad e, incluso, reconocimiento social, en el contexto de algunos rituales o festividades, y en espacios (como los tianguis), asociados con los *macehualtin*, los *pochtecah* (comerciantes) o los distintos grupos étnicos integrados a la sociedad mexicana⁸⁵. Para González, esta

84 De acuerdo con González, en testimonios asociados en particular a la nobleza nahua, se identifica al *cuiloni* como un individuo relacionado con prácticas homosexuales y a quien se adjudicaban adjetivos como: “Sodomita, Puto. Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer” (en López Austin, *cit.pos.* González, 2013, 64). Adicionalmente, es posible identificar a dicho término como un parámetro de masculinidad, utilizado para demeritar a quienes no cumplían con los cánones de una sociedad eminentemente guerrera como la mexicana (por lo cual era utilizado como afrenta), así como para nombrar a hombres considerados afeminados, o como adjetivo para la cobardía masculina. Es con base en estas consideraciones que González concluye que “los significados que eran conferidos a la homosexualidad, pueden comprenderse a través de una interpretación sobre la construcción de la diferencia sexual en la cultura nahua” (2006, 92-93).

85 En su argumentación, González destaca que al *cuiloni* lo mismo se le temía o se la valoraba poco al ser portador de influencias nocivas, ya que se creía que constantemente transgredía los periodos rituales de continencia sexual, si bien tenía la posibilidad de enmendar sus faltas mediante rituales, o la terapéutica medicinal, que comprendía su expiación. “De este modo, eran

diversidad de posturas acerca de la homosexualidad se vinculaba a diferencias determinadas por filiaciones religiosas, una particular relación con la dualidad, así como a circunstancias espaciales y temporales, como las señaladas (pp. 137 y 138).

De manera particular, el investigador consultado plantea, por un lado, la duda que surge respecto a la pena de muerte entre los nahuas para la homosexualidad (igual que para la violación), debido a que el calendario *tonalpohualli* (o “libro de los destinos”) al parecer no preveía días idóneos para su castigo mortal, como sí sucedía en el caso del adulterio, cuando sus ejecutores eran exhibidos socialmente y la comunidad participaba en su ejecución⁸⁶. Por el otro lado, está la “sospechosa coincidencia” (González, *dixit*), que ha trascendido hasta nuestros días, entre las consideraciones que tenían el pueblo náhuatl y el español sobre la homosexualidad, la cual castigaban y condenaban “de la misma manera” (2006, 99). A dicha conclusión arriba el autor después de revisar diversos textos de ambas partes sobre el tema, subrayando que si bien, efectivamente, las dos sociedades reprobaban la homosexualidad, “el motivo de la falta y su sanción estaba muy diferenciado”; condenada y castigada por muerte en la hoguera debido a que alteraba el orden natural previsto por Dios -en el caso de los ibéricos-, y repudiada por los nahuas, deseando incluso la muerte a quien se consideraba una “mala copia” de una mujer, pero que mediante diferentes testimonios que, como indicamos arriba, eran contradictorios y ambivalentes, abren la posibilidad de cuestionarse si éstos no eran en realidad sino ecos de quienes les dominaban, ocultando sus propias creencias y reproduciendo lo que se esperaba de ellos (González, 2006, 100).

reconocidos socialmente por el influjo de la dualidad que predominaba en sus cuerpos, se identificaban por los accesorios y las indumentarias que apropiaban, (y) tenían códigos sociales y características personales que subrayaban su relación con el principio femenino del cosmos” (González, 2013, 138).

86 “el adulterio era la falta sexual más grave (para los nahuas) pues además de afectar la institución matrimonial, en cuya figura descansaba la cosmogonía de la dualidad complementaria, era el único comportamiento sexual que los dioses no enmendaban”, como sí sucedía en el caso de otras transgresiones de este tipo, incluyendo los comportamientos homosexuales (González, 2013, véase en particular el apartado *Los calendarios y el tiempo divino, regentes de la sexualidad*, pp. 20-29).

Para finalizar esta reflexión, es importante destacar que, en su argumentación, el autor referido enfatiza que no se trata de establecer que había tolerancia entre los nahuas hacia la homosexualidad, sino de destacar los múltiples significados que tenía su existencia, los cuales iban desde la franca condena hasta la permisividad, en particular en aquellas situaciones en las que el *cuiloni* se integraba a la vida social (2006, 100).

Es con base en consideraciones como las señaladas hasta ahora, que podemos ir develando el contexto en el que pueblos originarios igual castigaron o prestigiaron los comportamientos sexuales diversos, y en especial enfatizar el hecho de que tal tipo de posicionamientos no estaban unificados entre las culturas precolombinas. De acuerdo a lo anterior, es que es posible sostener que mucha de la violencia que hoy percibimos de manera generalizada en contra de los disidentes sexuales en nuestra región, pudo derivar del modelo extremo implantado y que se volvería hegemónico a raíz de la conquista.

Sobre el tema, cabe considerar que en un análisis acerca de la discriminación por orientación sexual en Brasil, Luis Mott subraya que, en el contexto de la colonización de América, el chovinismo y la homofobia adoptaron rasgos mucho más violentos que en las metrópolis ibéricas, donde -como vimos arriba-, éstas eran ya de por sí características (1996, 6). Lo anterior pudo deberse a la percepción de que ser afeminado u homosexual en el Nuevo Mundo ponía en peligro el mantenimiento de la elite dominante, que requería reafirmarse por diferentes medios, ante un entorno que le era totalmente adverso. Planteamientos como el que nos ocupa contribuyen a entender con mayores elementos el extremismo con el que se llegó a recrear el género en nuestra región, en particular en torno al arraigado machismo, perceptible especialmente (pero no únicamente) en la violencia generalizada en contra de las mujeres y de la diversidad sexogenérica o, como hemos visto, en prácticas más o menos extendidas como la bisexualidad⁸⁷.

87 Como referencias que dan cuenta de la manera particular cómo se han recreado en nuestra región los estereotipos de género, en particular el macho (como representación de la masculinidad extrema) y su contrapartida, la “vestida” o “loca” (como prototipo del afeminado), incluyendo el tema de la homosexualidad o la bisexualidad, ya sean explícitas o latentes, véase

Asimismo, tales consideraciones nos invitan a preguntarnos acerca de cómo pudieron haber influido en la conformación de la diversidad sexogenérica en la región, no sólo las diferencias que se identifican entre los pueblos originarios (por ejemplo, entre los distintos pueblos de Mesoamérica), pero también entre el norte y el sur del continente, como el caso revisado de los nahuas y los incas), sino también las características propias de las identidades y formas de colonizar de los distintos pueblos conquistadores, ello sin dejar de lado otras influencias como las de la “tercera rama”, es decir, la de la población negra llegada de África, que seguramente contribuyó de manera importante a la construcción de los comportamientos sexuales diversos en la región (tal como vimos arriba que sucedió en la conformación de las identidades de las *mati* en Surinam), así como la influencia asiática, por la vía del comercio, el intercambio de esclavos, además de las constantes migraciones.

Por lo que se refiere a las diferencias en la influencia de los pueblos conquistadores, sólo dejaremos enunciadas algunas que nos parecen relevantes respecto a cómo llevaron a cabo la conquista tanto españoles como portugueses; los primeros con una mentalidad mucho más medieval, utilizando como estandarte la difusión de la fe católica (una suerte de nuevos cruzados), mientras los segundos habrían hecho más evidente cierto pragmatismo, que se dedicó a establecer factorías y expandir mercaderías, y donde la iglesia, si bien ejerció un control absoluto para evitar la difusión de otras ideologías, mostro más flexibilidad para mantener ciertas prácticas religiosas heterodoxas para lograr que se aceptara el rito católico, en particular por parte de las poblaciones africanas trasplantadas, lo que impactaría a la larga la subjetividad del pueblo brasileño (Morel, 2015, 112).

Están también las diferencias evidentes en las formas de colonización, en el caso de los españoles preferentemente en torno a grandes ciudades, con formas de poder mucho más centralizado (aprovechando también la infraestructura física e institucional de civilizaciones como la nahua o la inca), y los segundos con un esquema mucho más

la novela “El lugar sin límites” de José Donoso de 1966, e, incluso, la versión cinematográfica de Arturo Ripstein de 1977. Para un análisis del texto de Donoso, que hace énfasis en la recreación del género por parte de los personajes principales, así como de los significados del travestismo, véase Sifuentes (1998).

atomizado, debido a las características del territorio, pero también a la mayor autonomía que tenían las capitanías otorgadas por el rey lusitano. Así, habría que preguntarse, a manera de hipótesis, hasta dónde el hecho de que, por ejemplo, en Brasil, la diversidad sexual se haya abierto paso con relativa más facilidad que en otros países latinoamericanos y caribeños, pueda estar relacionado, entre otras cuestiones, con un arraigo diferente de la moral cristiana de la mano de un pueblo como el portugués, que se dedicó a conquistar con una ideología mayormente mercantilista, diferente del modelo “Mercantil-Salvacionista” a ultranza que llevaron adelante los españoles⁸⁸. Lo anterior, considerando en especial lo arraigado de valores asociados a la religión católica y también a la defensa del honor, propios de la nación española, donde, como vimos, la reafirmación constante de la masculinidad (en contraposición a la homosexualidad) parece haber jugado un papel de la mayor relevancia⁸⁹.

Para ir finalizando este capítulo, teniendo presentes las diferencias en los ordenamientos de género existentes en pueblos originarios y en particular el caso de la comunidad zapoteca del Istmo de Tehuantepec, considero importante cuestionar el posicionamiento de Marinella Miano expresado arriba, respecto a no pensar a la identidad muxe como un tercer género, sino como un “estilo de vida”, en el sentido que diera a este término Michel Foucault. Al respecto, me pregunto si dicho planteamiento deriva de una cuestión de carácter metodológico, es decir, de la forma cómo se entiende la categoría de género, o bien, de la dificultad para asumir la existencia de un tercer género, a la luz de los patrones dicotómicos arraigados en nuestras sociedades.

88 Respecto a los alcances del modelo “Mercantil-Salvacionista”, véase, Darcy Ribeiro, *La España de la conquista* (spi).

89 Además de lo señalado arriba respecto a la proclividad de los españoles a imputar a otros pueblos el vicio de la sodomía, como forma de descalificación o, incluso, como parte de los argumentos para luchar contra ellos, cabe llamar la atención sobre otras referencias que hacen evidente la búsqueda de la reafirmación de la masculinidad por parte de los conquistadores, utilizando como base las supuestas debilidades de los pueblos indígenas, tal como se puede ver, a manera de ejemplo, en el siguiente testimonio (el episodio es el mismo que se refirió en la página 8 *supra*, relativo al encuentro de Núñez de Balboa con la comunidad de Cuarecua, Panamá, donde gobernaba el señor Torecha): “Aperreó Balboa cincuenta putos que halló allí, y luego quemolos, informando primero de su abominable y sucio pecado. Sabida por la comarca esta victoria y justicia, le traían muchos hombres de sodomía que los matase. Y según dicen los señores y cortesanos usan aquel vicio, y no el común; y regalaban a los alanos, pensando de que justicieros mordían los pecadores; y tenían por más que hombres a los españoles, pues habían vencido y muerto tan presto a Torecha (López de Gómara, *cit.pos.* Cardin, 1984, 151).

Teniendo presente la definición más general que revisamos en su momento acerca del género, es decir, como una construcción social cimentada en la diferencia sexual, estimo que la identidad muxe bien puede comprenderse en dicha acepción. Lo anterior, debido a que con este término se considera a aquellos varones con conductas sexuales diversas, que construyen una identidad de acuerdo a una serie de comportamientos bien estructurados y normados, de conformidad con la organización económica, política y cultural de la sociedad zapoteca (como vimos, por ejemplo, las mujeres homosexuales no puede ser consideradas todavía una identidad, en la medida en que nos son valoradas o reconocidas socialmente).

Ahora bien, si para avanzar en el análisis hacemos más compleja la definición de género, por ejemplo, con base en la propuesta de Joan Scott (2000) -analizada en el capítulo I- veremos que varios de los elementos que ella menciona como demarcadores del género están presentes también en la identidad muxe, tanto en el plano de lo simbólico, lo normativo, así como en aspectos institucionales y de identidad subjetiva. Respecto a la primera de estas cuestiones, señalemos, por ejemplo, que las y los muxe cuentan con recursos simbólicos de afirmación identitaria positiva, como el caso del mito de San Vicente, cuya Vela la organiza este sector de la población⁹⁰.

En el caso de los aspectos normativos e institucionales, es claro que el papel que desempeñan las y los muxe da cuenta de las nociones con base en las cuales los zapotecas construyen su comunidad, en tanto se rigen por los preceptos que organizan la economía, la política y las actividades sociales y culturales, desarrollando labores que les son propias en este tipo de ordenamiento. Finalmente, también están involucrados aspectos de la identidad subjetiva, la cual se construye de manera distintiva, por ejemplo, en contraste con las de los hombres y mujeres de su comunidad, pero también respecto a hombres homosexuales en otro tipo de sociedades, en particular por el elemento de reafirmación positiva que está presente ante el prestigio con que cuentan las actividades que realizan dentro de su comunidad, y ahora incluso en el plano nacional e internacional.

90 En Juchitán se cuenta la leyenda de que Dios entregó a San Vicente Ferrer, santo patrono de la localidad, un saco lleno de homosexuales para que los repartiera por el mundo; no obstante, al pasar por Juchitán el saco se rompió, por lo cual la mayoría de ellos se quedó a vivir en ese lugar.

Es importante señalar que en la definición de Joan Scott existe un elemento adicional de la mayor importancia, que es la concepción del género como una forma primaria de las relaciones significantes de poder. Si bien este aspecto parece más difícil de argumentar en el caso de la identidad muxe, lo cierto es que aun cuando este grupo todavía no se percibe con un peso específico similar al de los hombres y las mujeres en la sociedad zapoteca, como señalamos arriba, sí se constituye en un elemento que puede influir en la correlación de fuerzas entre los géneros, en particular al unirse a las mujeres para confrontar a los hombres, en el contexto de una sociedad patriarcal como la que ilustra la etnia que nos ocupa. Ello sin mencionar que actualmente las y los muxe están ganando terreno en los espacios públicos de toma de decisiones.

Se considera que la reflexión anterior se podría hacer extensiva a varios de los casos revisados en este capítulo, ya que como vimos en buena parte de ellos, la diversidad no sólo es evidente en prácticas sexuales más allá de los patrones dictados por la heteronorma que priva en sociedades occidentales y occidentalizadas como la nuestra, sino también en la construcción de identidades de género que, igual que la muxe, son socialmente reconocidas y prestigiadas, además de que juegan papeles relevantes en la dinámica de sus respectivas comunidades.

Capítulo III. Diversidad sexogenérica y movimientos radicales de izquierda en América Latina y el Caribe

En el marco de ese proceso, por demás complejo, que es la globalización, es posible apreciar una tendencia a la conformación de movimientos sociales impulsados por sujetos colectivos cada vez más diferenciados, que construyen sus identidades sobre la base de aspectos también cada vez más específicos del quehacer humano. Así, parece que han quedado atrás los movimientos sociales de corte masivo característicos de la Modernidad, la cual representó la consolidación de sociedades homogeneizadas bajo políticas de unificación cultural, sustentadas en la normalización lingüística, religiosa, ideológica y educativa (Giménez, 2000, 49).

Es en dicho marco que la construcción de las identidades tendió a estandarizarse, al amparo de valores culturales totalizadores como el nacionalismo -ese que Habermas denominó “una nueva forma de identidad colectiva específicamente ligada a la Modernidad” (*cit.pos.* Bartolomé, 2000, 158)-; igual que la universalidad de los derechos humanos; la generación de políticas públicas y de sistemas legales normativos unificados; la pertenencia a las grandes organizaciones corporativas (como los partidos políticos y los sindicatos); la contratación colectiva, así como el consumo de bienes normalizados. Este proceso alcanzó su punto más alto entre los siglos XIX y XX, en especial a partir de las grandes movilizaciones obreras, las reivindicaciones de clase, el surgimiento del fordismo y una modalidad de acumulación que se llegaría a conocer como el “Estado del Bienestar”.

Tales transformaciones incluyeron cambios profundos en las formas de producción (industrialización y producción en serie); masificación del consumo, así como la introducción de una nueva relación capital-trabajo estandarizada, que sustituyera los procesos laborales parcelados característicos de los gremios. Paralelamente, la conformación del Estado-Nación, como espacio privilegiado para el desarrollo del mercado, se consolidó también como referencia para nuevas relaciones sociales entre ciudadanos con aspiraciones de alcanzar los ideales universales de igualdad, libertad, independencia y justicia, impulsados por las nacientes democracias

liberales en occidente, lo cual generó un contexto muy particular para la construcción de las identidades con referentes más o menos normalizados.

Considerando lo anterior, no es gratuito que la crisis de ese horizonte de pensamiento o paradigma de organización social que significó el arribo de la globalización, se haya expresado mediante la atomización de las sociedades contemporáneas, en las cuales los movimientos sociales han destacado aspectos cada vez más particulares de la realidad sobre los que han decidido incidir, dejando de lado los referentes totalizadores y unificadores sobre los que se cimentaron las grandes movilizaciones características de la Modernidad, como bien lo ilustran los movimientos feministas, indigenistas y medio ambientalistas, entre muchos otros. Las implicaciones de estos fenómenos han sido evidentes también para las movilizaciones a favor de la diversidad sexogenérica, ya que en el momento actual la construcción de las identidades sexuales y de género están haciendo visibles una gran variedad de manifestaciones, como tal vez no se había dado en otro momento de la historia, aunque ello, a su vez, está determinando también una diversificación de agendas que afecta el aglutinamiento del movimiento LGBT+ e incluso otras alianzas tradicionales como las que se desarrollaron en su momento con el feminismo.

Teniendo presente lo anterior, la primera parte del presente capítulo se dedicará a reflexionar acerca de las transformaciones que ha significado para la construcción de la diversidad sexogenérica el contexto particular de las sociedades globalizadas y sus implicaciones para las movilizaciones a favor de los derechos de las minorías sexuales. Posteriormente, se examinarán algunas de las características de tales movilizaciones en países de la región, como preámbulo al tema central de este capítulo, que busca entender la forma peculiar como algunos movimientos radicales de izquierda se habrían planteado (o no) el tema de la diversidad sexogenérica en sus agendas de cambio social. Para ello, en primer término, se tratarán de manera general los casos de los procesos de insurrección llevados a cabo en El Salvador y Nicaragua para, posteriormente, analizar cómo se han vivido estos temas al interior del régimen revolucionario en Cuba y, de esta manera, tratar de entender cómo han cambiado en tiempos recientes las percepciones acerca de la diversidad sexogenérica en los países latinoamericanos y caribeños, así como la variedad de enfoques.

I. La diversidad sexogenérica en la era global

Si bien paralelo al desarrollo de la humanidad es posible identificar expresiones de una sexualidad diversa (“polimorfa y perversa” diríamos con Freud, reconociendo ante todo sus dimensiones de multiplicidad y dedicación al placer), nunca como ahora estas variadas expresiones de la sexualidad habrían servido para construir identidades, mucho menos con un carácter tan fragmentado, donde conviven y pugnan cotidianamente lesbianas, gays, heterosexuales, bisexuales, transgéneros, transexuales, travestis, andróginos, intersexuales, pansexuales, asexuales, agéneros, bigéneros, *no binaries*, de género fluido, poliamorosos, homorrománticos, *queers*, sadomasoquistas, fetichistas, así como sus diferentes variantes y entrecruzamientos, dándole corporeidad, visibilidad y viabilidad a la diversidad sexogenérica. Así, los contextos particulares de las sociedades globalizadas han favorecido que la diversidad característica del ser humano se haga manifiesta y se constituya en un referente importante para la construcción de identidades que luchan día a día, tanto en el espacio de lo público como de lo privado, por alcanzar el respeto y la participación en términos de igualdad.

Esta manera distintiva de construir y de reivindicar las identidades sexogenéricas diversas contrasta con la situación característica de las sociedades modernas, en cuyo marco se instituyeron ordenamientos de género que dieron lugar a roles extremadamente rígidos tanto para hombres como para mujeres, vinculados con los valores hegemónicos construidos en torno a la reproducción de la familia y de una sociedad dividida en clases. Se debe destacar el papel que jugó la ciencia moderna en la generación y difusión de tales valores, al haber participado -sin ningún sentido crítico- en la propagación y arraigo del discurso conservador que sobre el particular estructuró, en principio, la moral cristiana, y que luego abrazaría la sociedad burguesa.

La homosexualidad es el único caso que en aquel contexto, dio lugar a la construcción de una identidad sexual representativa con base en una práctica sexual disidente, gracias en buena medida a la obsesión de la ciencia moderna por categorizarla. Esta situación, por lo demás, permitió identificar que dicha práctica no era tan poco común como se le consideraba hasta entonces, lo que favoreció incluso

la estructuración de diferentes movimientos libertarios en Europa y Estados Unidos, que desde finales del siglo XIX buscaron reivindicar las identidades gay y lesbiana⁹¹.

Este ejemplo acerca de la homosexualidad nos permite apreciar cómo, más allá de la identificación y la categorización de los comportamientos, se ha requerido adicionalmente del posicionamiento político para que las prácticas sexuales disidentes den lugar a identidades que puedan ir ganando paulatinamente espacios a nivel social. Al respecto, es importante tener presentes los diferentes momentos por los que ha atravesado el movimiento homosexual, para lo cual se utilizará en principio el recuento que realiza para el caso de los países centrales Jeffrey Weeks (1993), el cual permite apreciar algunas de las características distintivas de la construcción de las identidades de las minorías sexuales en esos países.

Para el caso de los Estados Unidos, dicho autor identifica dos etapas claras en el desarrollo de estas movilizaciones. En la primera de ellas, que va desde finales del siglo XIX y a lo largo de la mayor parte del XX, fue posible observar diferentes organizaciones que cristalizaron especialmente en el periodo de la posguerra, y en la cual, a la par de los movimientos de izquierda o progresistas a favor de los derechos civiles, el activismo gay estadounidense luchó, primero, por modificar las percepciones tradicionales en torno a la homosexualidad y, después, por reivindicar sus derechos como cualquier otra minoría oprimida. Como resultado, se consolidó en ciertos espacios y ciudades una comunidad homosexual, con una cultura propia y cimentada en una identidad colectiva.

91 Con relación a la obsesión de la ciencia moderna por categorizar a la homosexualidad, lo mismo que a otras prácticas sexuales diversas, consúltese el recuento histórico que realiza Michel Foucault (1989). Por lo que se refiere a la forma peculiar en que se construyó la identidad homosexual en las sociedades modernas (cuya figura emblemática en aquel momento fue el escritor irlandés Oscar Wilde), véase el detallado análisis que realiza en sus “Reflexiones sobre la cuestión gay” Didier Eribon (2001), en particular en la segunda parte denominada “Espectros de Wilde”. Por su parte, sobre la manera como se empezaron a construir las identidades y las parejas lésbicas, consúltese a Beatriz Gimeno, en su “Historia y análisis político del lesbianismo”, en especial el apartado relativo a los siglos XIX y XX, denominado “El nacimiento de la <nueva mujer> y los matrimonios bostonianos”, en el que se ubica la siguiente reflexión: “El lesbianismo en el siglo XIX, no es <el amor que no se atreve a decir su nombre> (...) sino que es <el amor que no tiene nombre>. Es curioso que nadie niegue que Oscar Wilde fuera homosexual y que haya podido pasar a la historia gay sin que nadie discuta su inclusión en la misma, mientras que sea casi imposible hacer una historia lesbiana en la que se incluya, por ejemplo, a Flora Tristán o a Mary Wollstoncraft (...) *Se nos hurta así nuestra historia de lesbianas. Se nos hurta el conocimiento de que muchas mujeres escogieron vivir con otra mujer para poder ser libres*” (Gimeno, 2005, 125).

El segundo momento de los movimientos al que se refiere Weeks, es el que se perfila a lo largo de la década de los 1970's y que parecería extenderse hasta nuestros días, en cuyo marco los cuestionamientos en torno a la identidad homosexual han dado lugar a visiones más radicales que buscan “romper con las normas de la ortodoxia sexual”, poniendo en el centro del debate la vivencia homosexual como una más del amplio espectro de posibilidades que se le presentan al individuo, no sólo para vivir su sexualidad, sino incluso para construir nuevos estilos de vida. Han sido precisamente estas movilizaciones las que desde lo político han impulsado nociones como las de diversidad sexual, o movimiento LGBT+ (y ya no solamente “homosexual”), y que en el ámbito académico pasaron de posicionar a los “estudios lésbico-gay” (con una perspectiva histórico-cultural acerca de las identidades homosexuales) a planteamientos más abarcadores, radicales y libertarios como los de la “teoría *queer*”⁹².

Ahora, con miras a avanzar en el conocimiento de la diversidad sexogenérica en sociedades contemporáneas, se debe señalar que, si bien en el momento actual hay cada vez más información sobre el tema de las prácticas y las identidades sexuales, dado el estigma que aún existe sobre las manifestaciones diversas de la sexualidad, se aprecia que aún hace falta mayor investigación con relación a las dimensiones sociales de este fenómeno y a la multiplicidad de sus manifestaciones. Veamos.

Si bien, como decíamos, a partir del siglo XIX diversos especialistas se dedicaron al estudio de la diversidad sexogenérica, ello se realizó la mayor parte de las veces bajo la óptica del prejuicio que significaba analizarla como parte de los comportamientos de gente enferma o que vivía fuera de la norma. No fue sino hacia mediados del siglo XX que los estudios del tema comenzaron a identificar y difundir que las conductas sexuales diversas resultaban más comunes de lo que se admitía públicamente hasta esa fecha.

Entre tales análisis destacan los realizados en los Estados Unidos por Alfred Kinsey, en las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, en los

92 Para ver una reflexión acerca de la diferencia entre estos dos tipos de aproximaciones teóricas véase, por ejemplo, Córdova (2020).

cuales identificó que la práctica de la sexualidad distaba de la exclusividad heterosexual y que tendía más bien a colocarse a lo largo de un espectro de conductas múltiples, además de que estos comportamientos se generaban entre personas “sanas” y “normales” (la homosexualidad salió del listado de trastornos mentales de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría en 1973 y la OMS la retiraría hasta 1990)⁹³. Estudios posteriores a los de Kinsey, particularmente de carácter antropológico, confirmaron que la exclusividad no es una característica de los comportamientos sexuales de los seres humanos y que los mismos pueden ser tan diversos como las culturas que han poblado nuestro planeta⁹⁴.

Las implicaciones sociales de tal tipo de situaciones se pudieron constatar, por ejemplo, con el fenómeno que se dio en países como México a raíz del surgimiento del VIH/SIDA, cuando se identificó lo común de las prácticas bisexuales por parte de muchos hombres, lo que (aunado a otras prácticas de riesgo como no usar condón, drogadicción y encuentros con prostitutas) determinó que en algún momento las mujeres casadas, monógamas, que en principio se sentían alejadas de los efectos de la pandemia, fueran identificadas como un grupo de alto riesgo. En este contexto, cabe señalar que el consenso que existe respecto al importante grado de difusión de las prácticas bisexuales en México, ha llevado a afirmar que el país estaría entre aquellos con más los más altos niveles de incidencia en nuestra región (Liguori, 1995, 140), en la cual, por lo demás, este tipo de prácticas se encuentran en general muy difundidas debido, en buena medida, a la cultura machista aún imperante.

93 De acuerdo con la “Escala de Kinsey”, las prácticas sexuales se sitúan en siete categorías que van desde la “exclusivamente heterosexual” hasta la “exclusivamente homosexual”, pasando por cinco gradaciones intermedias, en las que se incluye desde el término medio (bisexual) hasta una mayor o menor identificación con los comportamientos exclusivos. Kinsey identificó en su momento que el 37% de los hombres estadounidenses y el 13% de las mujeres admitían haber tenido por lo menos una experiencia homosexual hasta llegar al orgasmo. Referencias a los resultados encontrados por Kinsey en sus trabajos *Sexual behavior in the human male* y *Sexual behavior in the human female*, publicados en 1948 y 1953, respectivamente, se pueden encontrar en James y Stephen McCary, 1983, 266-269.

94 Respecto a los comportamientos sexuales exclusivos destaca la siguiente afirmación: “La bisexualidad o “ambisexualidad” es la norma biológica y la heterosexualidad exclusiva es restricción impuesta culturalmente. Los comportamientos homosexuales se despliegan normalmente entre los primates, incluso donde existen las oportunidades heterosexuales. La homosexualidad exclusiva, sin embargo, es también una rareza en el mundo animal y su relativa frecuencia en el hombre se debe, por lo tanto, a rasgos específicos de la vida humana” (Judith Marmor, *cit.pos.* Guillermo Núñez, 2000, 73).

Sin embargo, más allá del tema de la diversidad de las prácticas sexuales, en el presente capítulo nos interesa conocer más acerca del fenómeno contemporáneo que representa el que un número creciente de personas decidan construirse un espacio vital a la medida de los requerimientos de su identidad sexogenérica, buscando desmarcarse así de la discriminación que todavía se enfrenta cotidianamente en nuestras sociedades. En tal sentido, y con objeto de irnos planteando en principio las dimensiones del fenómeno señalado, retomaremos aquí lo dicho en el Capítulo I respecto a que, convencionalmente, estudiosos del tema han formulado que el porcentaje de personas que se identificarían como homosexuales (masculinos y femeninos) podría ascender a alrededor del 10% de la población. Sin embargo, es de hacer notar que si bien estas cifras nos orientan respecto al complejo mundo de la diversidad sexogenérica, poco nos dicen acerca de su magnitud, dado que la reflexión señalada únicamente se refiere a la homosexualidad, pero no a otras manifestaciones del fenómeno de la diversidad como pueden ser la bisexualidad, la transexualidad, la intersexualidad, la pansexualidad o el transgénero, por mencionar algunas.

A pesar de lo anterior, el porcentaje del 10% mencionado arriba podría servirnos de parámetro para identificar a un segmento de la población en nuestra región que, si bien minoritario, resulta significativo (estimado en alrededor de 60 a 70 millones de personas) y el cual requeriría de la creación a nivel jurídico de una “infraestructura institucional” que le permitiera vivir su identidad en términos de igualdad con relación a los beneficios de los que ahora gozan las personas heterosexuales, para no vivirse como lo ha hecho hasta ahora, es decir, como una minoría discriminada, sujeta a la intolerancia. Al respecto, a manera de ejemplo, consideremos la reflexión que algunos especialistas en la materia han realizado respecto al marco jurídico que existe para el caso de México, el cual garantiza a las minorías sexuales, lo mismo que a todos los nacionales de nuestro país, derechos fundamentales como la igualdad y dignidad humanas; derecho a una familia, al trabajo; libertad de expresión; de pensamiento y prensa; reunión, asociación y culto; garantías de legalidad; no tortura ni tratos crueles e inhumanos; personalidad jurídica; no discriminación; seguridad social; derechos a condiciones de vida digna; de funciones públicas o políticas; protección de derechos y

garantías, así como la no suspensión, ni limitación o restricción a los derechos fundamentales (Pérez Contreras, 2001, 46-47).

Sin embargo, además de que en algunas entidades de nuestro país, igual que en la mayor parte de la región, aún existe algún tipo de limitación legal para los matrimonios del mismo sexo, la adopción, o la identidad de género, entre otras restricciones, adicionalmente el orden social y cultural existente determina todavía una realidad diferente a la que debería garantizar el orden normativo vigente, ya que cotidianamente son palpables los impedimentos para el ejercicio de una vida satisfactoria para los individuos que ejercen una identidad distinta a la que dicta la cisheteronormatividad, incluyendo la violencia en diferentes dimensiones (tal como dejamos asentado desde la introducción de este trabajo). Por ello, centraremos aquí nuestra reflexión en el fenómeno que representa que las identidades diversas que se están construyendo en las sociedades globalizadas dan cuenta de que la vivencia de la sexualidad transita por un amplio abanico de posibilidades, no sólo a la manera de Kinsey, es decir, entre la heterosexualidad y la homosexualidad exclusivas, sino del cómo también dentro de cada una de ellas y de sus posibilidades intermedias, o variantes, se están abriendo submundos que expresan particularidades de una diversidad que permea cada vez más hacia lo más profundo de cada ser.

Piéñese por ejemplo en el tema de la bisexualidad, la cual tal vez sólo nos plantearíamos como el gusto por tener relaciones sexuales con uno u otro sexo, de manera indistinta. Sin embargo, la realidad nos habla -por ejemplo- de hombres y mujeres que desarrollan deseos homosexuales y que por la represión imperante viven una heterosexualidad forzada. También está el caso de aquellos que buscan gozar “de lo mejor de dos mundos” y se relacionan sexualmente con transexuales que tengan a la vez senos y pene. Están asimismo los que en distintas etapas de su vida han vivido relaciones homosexuales o heterosexuales, dependiendo de coyunturas particulares. O bien, aquellos que desarrollan deseos heterosexuales pero que tienen relaciones clandestinas, incluyendo el sexo comercial, con personas de su mismo sexo. Finalmente, está lo que se ha dado en llamar “bisexualidad situacional”, como la que se practica en los reclusorios o en momentos de guerra, o bien los casos documentados más recientemente respecto a las prácticas de las y los migrantes,

quienes despliegan en el exterior conductas sexuales diferentes a las que realizan tradicionalmente en sus lugares de origen, incluyendo los contactos homosexuales.

Otro caso destacable en el momento actual es el de la transexualidad, cuya dimensión está generando numerosos debates en el mundo y llevando incluso a varios países a transformar sus legislaciones vigentes, con objeto de atender las necesidades de personas que han decidido cambiar de sexo y que podrían no necesariamente identificarse como homosexuales. Para darnos una idea acerca de la complejidad de este tema, tomemos como ejemplo los casos documentados de varones transexuales, casados, que decidieron cambiarse al sexo femenino, pero que siguieron viviendo con sus esposas. Están también los que después de su transformación decidieron sostener relaciones (que bien se podrían catalogar de lésbicas) con otras mujeres. Asimismo, están los que se transformaron y formaron pareja con personas del sexo femenino pero que, a su vez, ya se habían transformado para adquirir la identidad masculina, por lo cual, incluso, pudieron legalizar su unión, al tratarse de relaciones heterosexuales.

Reconocer experiencias como las señaladas nos invita a seguir profundizando en el complejo fenómeno de la diversidad e, incluso, el que, su incorporación, nos imponga avanzar en la construcción y/o afirmación de identidades sexuales alternativas, más afines con el medio en el que vivimos y con base en referentes distintos a los que dictan los modelos cisheteronormativos y etnocentristas imperantes. Para allá apunta, por ejemplo, el reconocimiento a identidades como las de las y los muxes (revisadas en el capítulo II), pero también la forma en la que los movimientos a favor del cambio social en la región se estarían planteando estos temas, desde la óptica particular de la realidad latinoamericana y caribeña, tal y como veremos ahora.

II. *Los movimientos por la diversidad sexual a nivel regional*

Como parte de esta reflexión, parece importante revisar brevemente los diferentes momentos por los que ha atravesado el movimiento a favor de la diversidad sexogenérica en América Latina y el Caribe, con objeto de apreciar la manera cómo han ido cambiando en el tiempo las reivindicaciones y las aspiraciones que se

construyen en torno a estos temas, y si en todo caso son identificables particularidades desde la perspectiva regional. En este sentido, si bien es posible encontrar diferentes trabajos que se han dedicado a documentar y reflexionar las experiencias de movimientos de las minorías sexuales en diferentes países de Latinoamérica y el Caribe, al parecer no hay mucho escrito acerca de tal tipo de movilizaciones que tome como referencia la experiencia regional⁹⁵.

Al respecto, en una ponencia, que realiza un breve recuento histórico acerca de los movimientos LGBT en Latinoamérica, Alejandra Sardá (2003) señala como una característica principal el hecho de que, al momento de su surgimiento en países como Argentina, Brasil y México, hacia finales de los 1960's y en los 1970's, este tipo de movilizaciones se concibieron como movimientos de liberación (en este caso movimientos de liberación homosexual), con lemas como "no hay libertad política si no hay libertad sexual" (en México) o "la liberación homosexual consiste en liberar al homosexual que hay en cada uno de nosotros" (en Argentina). De acuerdo con Sardá, "Lo que estos movimientos querían era, por encima de todo, *poder ser*". En su argumentación, la citada activista argentina busca identificar diferencias en las reivindicaciones de aquel momento y lo sucedido varios años después, resaltando en particular que mientras en la actualidad se tienden a reclamar "derechos", en aquel momento lo eran las "libertades":

Y ni siquiera "libertades civiles" sino más bien poéticas: la libertad de amar, la libertad de no ser hombre ni ser mujer, la libertad de bailar en la calle, la libertad de probar todas las variantes del sexo y no quedarse detenida/o en ninguna.

95 La primera investigación sistemática que se conoce con esta perspectiva es la realizada por Norma Mogrovejo (2000), la cual documenta y reflexiona acerca de la lucha de las lesbianas en América Latina y sus vínculos con los movimientos homosexual y feminista en la región. Más recientemente se ubica el trabajo de Caro y Simonetto (2019), que examina el desarrollo de estos movimientos en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Perú, México y Venezuela, entre 1967 y 1989. Cabe señalar que en este texto -del que dice de sí mismo que "aporta la mirada de mayor alcance hasta el periodo elaborada, con la inclusión de siete países de la región que presentan movilizaciones basadas en la noción de liberación homosexual"-, se mencionan, adicionalmente, como investigaciones realizadas con tal perspectiva las siguientes: Rafael Dehesa, *Queering the public sphere in Mexico and Brazil: Sexual rights movements in emerging democracies*, USA, Duke University Press, 2010; Carlos Figari, "El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas", en Ernesto Masetti (ed.), *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2010, 227-250, y Patricio Simonetto, *Movimientos de liberación homosexual en América Latina. Aportes historiográficos desde una perspectiva comparada entre Argentina, Brasil, Chile, Colombia y México (1967-1982)* IBEROAMERICANA, 17:65, 2017, 157-177.

A nadie se le hubiera ocurrido, por ejemplo, reivindicar el derecho a formar una familia, cuando de lo que se trataba era de terminar con la familia nuclear y con la pareja monogámica. Vivir en comunidad, en tríos, en parejas abiertas, elegir no ser madre y elegir no ser padre, eran aspectos fundacionales y fundamentales de los movimientos de liberación “homosexual” de los 70s (Sardá, 2003).

Argentina es considerada en particular una nación pionera en lo que se refiere a la organización de las minorías sexuales en nuestra región y en donde en 1967 se estableció ‘Nuestro Mundo’, como el primer grupo homosexual de América Latina, con una base mayoritariamente obrera y de militancia comunista, en plena dictadura militar, e incluso previo a los acontecimientos de *Stonewall* (1969). Posteriormente, en agosto de 1971, ‘Nuestro Mundo’ se unió con otras organizaciones para dar lugar al Frente de Liberación Homosexual (FLH), que lanzó a la circulación la que habría sido la primera revista gay en Latinoamérica, denominada *Somos*, la cual circuló hasta dos meses antes del Golpe de Estado en 1976, que daría lugar a un nuevo régimen dictatorial en cuyo contexto el FLH habría decidido “autodisolverse”, debido a la represión imperante (Figari, 2010, 228).

Sería hasta 1984, en el marco del regreso a la democracia en Argentina, que la organización de los homosexuales, en particular en ciudades como Buenos Aires, La Plata y Rosario, daría lugar al establecimiento de la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), que es actualmente el grupo a favor de las minorías sexuales más antiguo en aquel país. Entre las pautas que marcó la CHA está la de haberse constituido en la primera organización de este tipo en legalizarse en 1992 como asociación civil a nivel nacional y segunda en América Latina (después del Grupo Gay de Bahía en 1983). Actualmente existirían en Argentina alrededor de una treintena de organizaciones a favor de las minorías sexuales, las cuales pueden reivindicar importantes logros, como el que en 1990 se derogara la Ley Electoral de la Provincia de Buenos Aires que prohibía el voto a las minorías sexuales, o más recientemente el hecho de que Argentina fuera el primer país de la región en legalizar el derecho de adopción (2002) y el matrimonio igualitario (2010), además de ser pionera en la aprobación de otros derechos, incluyendo la Ley de identidad de género (2012), “siendo el primer Estado no solo de la región sino en todo el mundo en reconocerlo sin patologizar la elección” (Chaves y Ester, 2021).

Por lo que se refiere a Brasil, en 1978 se fundó el grupo de homosexuales denominado 'Somos', en la ciudad de Sao Paulo, que en 1979 se constituyó en un grupo mixto al integrarse una treintena de mujeres lesbianas, que previamente se habían organizado en torno a movimientos por los derechos civiles y que habían iniciado el movimiento feminista local en 1977 (Mogrovejo, 2000, 298-299). Posteriormente, debido al "sexismo de los homosexuales" y al heterosexismo de las feministas, se formó de manera independiente el Grupo de Acción Lésbico Feminista (GALF), que se constituyó en un grupo de afirmación y concientización de las lesbianas brasileñas. En 1980 el movimiento lésbico – gay brasileño se unió para celebrar su primera marcha en la ciudad de Sao Paulo, para protestar por la política represiva del entonces delegado, además de que se funda el Grupo Gay de Bahía. A partir de 1983 se institucionalizan los encuentros anuales entre grupos de lesbianas y homosexuales, que en los 1990´s empezaron a ganar mayor presencia en los medios de información, en particular por su trabajo en contra del SIDA (Mogrovejo, 2000, 306).

Hasta la fecha, el movimiento homosexual de Brasil ha obtenido varios logros a nivel nacional e internacional, con reglamentaciones que están entre las más progresistas de la región en diferentes ámbitos, incluyendo el derecho de adopción (2010), matrimonio igualitario (2013), legislaciones a nivel local en contra de la discriminación, incluyendo la laboral, y también contra la incitación al odio, además de un paquete de derechos de seguridad social. Por su parte, si bien el país no cuenta con una ley específica sobre identidad de género, en 2010, bajo el gobierno de Lula da Silva, se introdujo mediante decisión judicial el derecho a la cirugía de reasignación sexual gratuita para personas transexuales y desde 2018 se permite el cambio de nombre, sin necesidad de autorización judicial o haber pasado por una cirugía de reasignación de sexo. Finalmente, cabe señalar que Brasil ha sido vanguardia con propuestas a favor los derechos del colectivo LGBT+ en foros multilaterales regionales e internacionales, incluyendo algunos de Naciones Unidas.

Para el caso del activismo lésbico–gay en México, 1971 marcó la fecha del surgimiento de los movimientos sociales a favor de las minorías sexuales, con la creación en ese año del Frente de Liberación Homosexual (FLH) –que agrupaba lo mismo a hombres y mujeres homosexuales-, y que en buena medida se vincula con

otras movilizaciones sociales contemporáneas, incluyendo liderazgos como el de Nancy Cárdenas o de Luis González de Alba (con antecedentes en las movilizaciones de los ferrocarrileros o el movimiento estudiantil de 1968), todo lo cual explica la particular vena contestaria que adquirió el movimiento homosexual mexicano y su aspiración a favor del cambio social, en general, y del socialismo, en particular. En este marco se debe destacar la experiencia vivida en 1975 con la celebración en México de la *Conferencia Internacional de la Mujer*, en la que, se dice, “irrumpió” el lesbianismo, dejando asentadas una serie de premisas que comenzarían a dar cuerpo a la lucha por sus reivindicaciones y las cuales quedaron plasmadas en la *Declaración de Lesbianas de México*, primer manifiesto a nivel internacional en el que se presentaron conceptos en torno a la naturalidad de los sentimientos lésbicos, la necesidad de la organización, y que finaliza afirmando que “la liberación de los homosexuales es una forma más de liberación social” (Mogrovejo, 2000, 66-67).

En 1978 se creó el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), el cual buscó construir un “contradiscurso” a favor de la identidad homosexual, basado en nuevas concepciones en torno a la sexualidad y profundizando la vena política con miras al cambio social, bajo el lema “por un socialismo sin sexismo”. La creación del FHAR se vincula a una segunda etapa de la organización del movimiento lésbico-gay mexicano, que inició con la aparición pública de un contingente de homosexuales el 26 de julio de 1978, en la marcha por el XX Aniversario de la revolución cubana (Mogrovejo, 2000, 94).

El surgimiento del SIDA en los ochenta del siglo pasado hizo que esta fuera una “década perdida” para la región, no sólo en términos económicos, sino también respecto a los avances que se habían generado en los dos decenios anteriores en el contexto de lo que se dio en llamar la revolución sexual (“la guerra erótica ha comenzado”, nos decían) a favor de la diversidad y de las prácticas e identidades sexuales disidentes. No obstante, la adversidad se convirtió en importante catalizador de este movimiento con el surgimiento de una “cultura gay inesperada” (Monsiváis, 1995, 204), la cual se generó a partir del reagrupamiento de la comunidad lésbico-gay para hacer frente tanto a los efectos prácticos de la pandemia, como al estigma social que se generó en contra de los homosexuales en aquel momento.

En este punto es importante destacar las diferencias que se fueron perfilando en las conformaciones que asumirían posteriormente los movimientos LGBT+ en la región, ya que, como se desprende de la reflexión de Alejandra Sardá, un elemento a considerar es el impacto que tuvieron las dictaduras en la estructuración de los movimientos sociales en el “cono sur” en los 1980’s, cuando se hizo necesario anteponer el discurso de los derechos al de las libertades:

En esos años, decir “derechos humanos” era decir resistencia, dignidad, valentía (...). Cuando los grupos de lesbianas y homosexuales comenzamos a presentar nuestra lucha como una lucha de “derechos humanos” lo hicimos sabiendo que estábamos apelando a un talismán venerado, al salvoconducto que nos llevaría rápidamente de los rípidos terrenos de la psiquiatría y el pecado, a las altas cumbres de los valores humanos y la solidaridad (...) cabe señalar aquí que, a diferencia de las izquierdas tradicionales, los familiares de desaparecidos que en nuestros países constituyeron el núcleo más sólido de los movimientos de derechos humanos nunca esquivaron el contacto con las lesbianas y homosexuales que acompañamos sus luchas. Por el contrario, siempre nos recibieron con dignidad y cuando les pedimos que caminaran a nuestro lado, lo hicieron sin temor y sin repugnancia alguna. Esas dos razones –el significado positivo del concepto de “derechos humanos” en las sociedades de los 80 y la solidaridad de los familiares de desaparecidos- podrían explicar, en parte, el giro que darán los movimientos de lesbianas y homosexuales en los 80 (Sardá, 2003).

Así, ante el embate de las dictaduras y los regímenes autoritarios, los movimientos de resistencia en Sudamérica requirieron reestructurarse bajo el amplio paraguas que significa el discurso de los derechos humanos. En este marco, los movimientos LGBT+ lograron aglutinarse, no sólo entre ellos mismos, sino incluso con otras movilizaciones sociales, generando una mayor fuerza para concretar reivindicaciones, que colocarían a países como Argentina y Brasil como vanguardia de los derechos de las minorías sexuales en nuestra región⁹⁶. En el caso de México, se debe destacar que, a pesar de haber sido el segundo país a nivel regional en registrar movilizaciones a favor de las minorías sexuales -después de Argentina-, hasta la fecha si bien se registran avances importantes en la reglamentación de derechos, también es cierto que hay limitaciones que vale hacer notar, como el que no se garanticen a

96 Rebase con mucho las intenciones de este trabajo el hacer un recuento de los movimientos LGBT+ a nivel regional. En tal sentido, para documentar el tema se recomiendan los textos que se mencionan en la nota 96 *supra*, elaborados desde una perspectiva regional, además de los textos referidos a experiencias nacionales que se indican en el texto de Caro y Simonetto (2019), en la nota 8.

nivel federal derechos como el matrimonio igualitario, a la adopción, o a la identidad de género, y que las que existen a nivel estatal resultan en algunos de los casos disímiles y restrictivas, lejos de parámetros de vanguardia a nivel internacional.

Al respecto, valga enfatizar que, si bien en el comparativo regional México sale más o menos bien librado en lo relativo a consolidar un marco normativo favorable a la diversidad sexual y de género, además de lo señalado arriba, es de destacar que hasta la fecha siga habiendo limitaciones para avanzar en estos temas, como el caso del matrimonio igualitario, que si bien ya está aprobado en todos los estados de la República, no se logró consolidar en su momento como legislación federal. Está también el caso reciente de las reformas para garantizar derechos de seguridad social para parejas del mismo sexo a nivel nacional. El dictamen fue aprobado por el Senado con un gran despliegue en noviembre de 2018; no obstante, el proceso correspondiente tardó más de cuatro años en ser concluido, debido al cerco de un bloque conservador, primero en la Cámara de Diputados y después ante su regreso al Senado. Si bien finalmente el Congreso aprobó las reformas a las leyes del IMSS e ISSSTE en el sentido señalado en diciembre de 2022, el episodio dio cuenta, nuevamente, que tales procesos reivindicatorios no progresan de manera lineal o unívoca, y que la posibilidad de regresión siempre está latente.

A pesar de las diferencias entre los casos señalados que, como vemos, se han reflejado en una mayor o menor presencia, así como efectividad de los movimientos LGBT+ en los distintos países de la región, más recientemente y en un contexto menos adverso, estas organizaciones han tendido a enarbolar discursos a favor de la identidad y de la diversidad característicos de las sociedades globalizadas. Ejemplo de lo anterior fue lo sucedido en la XXIV Marcha del Orgullo Lésbico–Gay–Bisexual–Travesti–Transexual–Transgénero (LGBT+), “más las siglas que se acumulen”), en la Ciudad de México, en 2003, ocasión en la que se destacó la importancia de la afirmación de las identidades sexuales “como herramientas efectivas para construir nuevos caminos de vida”⁹⁷. Cabe señalar que esta tendencia es

97 En México la Marcha del Orgullo Homosexual (ahora LGBT+) se realizó por primera vez en 1979 y desde entonces se ha celebrado anualmente, prácticamente sin interrupciones, el último sábado del mes de junio, aún durante la pandemia de la COVID-19, al realizarse de manera virtual.

perceptible desde la última década del siglo XX, ya que, como bien nos señala Figari, los 1990's "se caracterizaron por la pluralidad y la diversidad de agrupaciones que surgieron en todo el continente, especialmente en las principales ciudades latinoamericanas" y en las que se impuso la designación de lesbiana y gay "abandonando la categoría homosexual" (2010, 230), para luego ir abarcando a otras identidades: bisexual, transgénero, transexual, travesti e intersexual, entre otras.

Con tales planteamientos, el movimiento LGBTQ+ a nivel regional se fue aunando a las tendencias marcadas por diferentes movilizaciones sociales tanto en los planos nacional como internacional (por ejemplo, las altermundistas), que hicieron de las identidades campo de batalla frente a procesos como la integración política supranacional y a la mundialización de la economía. Este tipo de respuestas se constituyeron en "reflejos de autodefensa" (Gilberto Giménez, *dixit*), pero también en respuestas articuladas por los sujetos sociales al proceso de globalización que con sus tendencias continuó marginando a diferentes minorías -que conformamos a final de cuentas la gran mayoría de la población mundial- y a quienes se nos dejó de lado del proyecto cultural hegemónico de corte neoliberal asociado a la modernidad capitalista.

Sin embargo, en esta reflexión considero necesario cuestionarse también acerca de las bondades de hacer de las identidades el elemento que estructure los movimientos a favor de algún tipo de cambio social. Por ejemplo, una propulsora de estos temas como Natividad Gutiérrez, destaca en una de sus argumentaciones la importancia que tiene recobrar la identidad ante "el agotamiento de ideologías, proyectos y fundamentalismos ideológicos que se creyeron capaces de dirimir diferencias y proponer unidad" (2000, 95). Dicha autora identifica entre tales ideologías aquella que sobrevaloró "la unificación de clase", en un enfoque que me parece una crítica implícita a las concepciones marxistas y, a la vez, una apología del "fenómeno global en ascenso" que es la búsqueda y definición de las identidades individual y colectiva.

En tal sentido, parece pertinente debatir hasta dónde este alegato a favor de las identidades puede considerarse necesariamente en una línea progresista y si no termina en algún punto por ser congruente con los patrones culturales hegemónicos

en las sociedades globalizadas de corte conservador, en la medida en que embona perfectamente con el discurso neoliberal, que busca devolverle al individuo los espacios que perdió ante las tendencias “socializantes” del Estado benefactor y cuyo desmantelamiento se ha traducido en mayor pobreza y exclusión para la gran mayoría de la población mundial. Adicionalmente, hay que destacar que dicho discurso ha contribuido a deshilar aún más los de por sí desarticulados movimientos sociales en contra de las estructuras hegemónicas de poder, con lo que se termina por favorecer un *status quo* con beneficiarios fácilmente identificables. Al hacer esta reflexión se piensa, por ejemplo, en planteamientos como el que realiza David Harvey (1993), quien ha destacado los efectos negativos que tuvo sobre la clase trabajadora estadounidense el abandono de su discurso tradicional de unidad, frente a lo que identifica como la tendencia posmoderna a fragmentar las demandas por parte de movimientos cada vez más diferenciados, sustentados en cuestiones étnicas, de género o del medio ambiente, que han resultado en una pérdida de cohesión y fuerza para demandar aspectos relacionados con la justicia social y, por tanto, en una mayor explotación, incluido el desmantelamiento de una serie de instituciones que formaban parte de las reivindicaciones otorgadas mediante el llamado Estado benefactor, establecidas a partir del “*New Deal*”.

Habría que preguntarse, también, hasta dónde la modernidad capitalista ha logrado ya incorporar a su lógica a muchos de estos movimientos a favor de las identidades, notorio a manera de ejemplo en el caso que nos ocupa de las minorías sexuales. Actualmente, muchos de sus integrantes participan en espacios de socialización, que si bien fueron ganados a pulso al conservadurismo (como bares, restaurantes, centros recreativos, etc.), en algún punto no son sino la expresión de las formas en que el capital ha vuelto rentable a una “minoría significativa”, que ha demostrado, en el caso de algunos de sus integrantes, tener una importante solvencia económica, que ha ido consolidando lo que se ha dado en llamar el “mercado rosa” (o *pink market*).

Sobre el tema, hay que considerar que, de acuerdo con la Federación Mexicana de Empresarios LGBT, el mercado rosa en nuestro país ascendería a alrededor de 80,000 millones de dólares anuales y abarcaría entre el 5 y 10% de la población que

se asumiría abiertamente como parte del colectivo LGBT+. En el plano mundial, tal dato se ubicaría en los 4 billones de dólares anuales (El Economista, 2021). Se debe señalar que el alto potencial de consumo que se identifica en esta población deriva de algunas de sus características, como el ser un mercado DINK (*Double Income/No Kids*), es decir, una administración del ingreso con una alta capacidad de ahorro para la compra de bienes (muebles e inmuebles) y que además se enfocaría a conductas hedonistas a favor de la “calidad de vida” y la “buena apariencia”, y que en pareja duplica el ingreso y, por ende, el poder adquisitivo “ya que no hay gastos relacionados con la educación y manutención de los hijos” (De la Riba Investigación Estratégica, 2004). A final de cuentas se trataría de un consumidor “abierto”, “que impone pautas de comportamiento”, “que no tiene hijos y gasta más en necesidades secundarias”, pero que además “es agradecido con quien lo toma en cuenta”: Los “hombres y mujeres gays tienen en común (el que desarrollan) más necesidades afectivas y de ser aceptados, y manejan códigos para pertenecer a su grupo. *Esto, si no los hace una comunidad, sí los convierte en un target*” (Gabriela de la Riba, mercadóloga, en Viétnika Batres, spi). Es por situaciones como la descrita que los detractores del “estilo de vida gay” han destacado que se trata de un invento eminentemente clasista y racista. “En (esta) categoría no entran los homosexuales pobres, feos, gordos o seropositivos. Un homosexual de Neza no es lo mismo que uno de las Lomas, y están los ancianos (...). *Ser gay es bonito... en tanto tengas dinero y puedas cumplir tus aspiraciones; si no, no pasas de joto*” (Edgardo Ganado Kim, activista, en Viétnika Batres, spi).

Aproximarse a la diversidad desde esta perspectiva nos puede llevar igualmente a reflexionar acerca de los procesos que es posible identificar en la conformación del colectivo LGBT+, el que a su interior podría estar reproduciendo el discurso separatista y excluyente propio de las sociedades globalizadas. Por ejemplo, está la tendencia de algunos hombres gay de hacer de la masculinización, incluyendo la “hipermasculinización”, un elemento característico en la cimentación de sus identidades. Pareciera que en un afán por desmarcarse de estereotipos como el *joto* y la *vestida* (convertidos en lugar común por medios como el cine y la televisión) se ha caído en el otro extremo, igualmente estereotipado, del machismo a ultranza.

Lo anterior resulta especialmente preocupante en la medida en que, al sentir que forman parte de la masculinidad hegemónica, los hombres gay que comparten esta visión reproducen, sin sentido crítico alguno, toda la carga de discriminación vinculada a las sociedades patriarcales, evidentes en la misoginia y lesbofobia que es posible apreciar en estos grupos. A lo anterior, habría que agregar la tendencia a reproducir otro tipo de discriminaciones, como las relativas a la clase social, el origen étnico o a los estándares de belleza, siendo que, por sí mismas, dichas prácticas atentan contra la idea de la expresión de la diversidad identitaria que forma parte del discurso del movimiento LGBT+.

Por otra parte, tomando como base la reflexión que nos propone Gilberto Giménez acerca de lo “políticamente peligroso” que resulta la noción de identidad (2000, 54), dada su aptitud “para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales” (ejemplo de lo cual podría ser el nacionalismo clásico, o bien, los atentados terroristas), nos parece relevante destacar aquí que este riesgo de hacer de cierto aspecto lo determinante de la identidad es una controversia también muy actual en el colectivo LGBT+, ya que si bien se entiende que haya tendido a la “guetización” como estrategia de seguridad, también es cierto que esta actitud a final de cuentas perpetúa la marginación y la percepción de seres diferentes. Por ello, parecería importante que, al amparo de la teoría de las identidades, se otorgue mayor relevancia al aspecto de las “pertenencias múltiples” del individuo, lo que nos daría cuenta de que la identidad es finalmente la síntesis de los diferentes ámbitos de acción del sujeto social, es decir, de su diversidad intrínseca, buscando construir de esta manera concepciones más integrales acerca de nuestro ser y de nuestro estar en el mundo.

III. Diversidad sexual y movimientos radicales de izquierda en la región

Hoy en día es posible identificar que las reivindicaciones a favor de los derechos de las minorías sexuales se contemplan en las plataformas de diversos proyectos de corte progresista o de izquierda tanto a nivel nacional, regional o mundial. En el caso de América Latina y el Caribe, tal situación ha sido notoria incluso en el caso de plataformas hemisféricas, ambiciosas y abarcadoras, como la del Foro Social Mundial.

Por su parte, también ha sido patente la participación y apoyo de contingentes o representaciones del colectivo LGBT+ a favor de demandas sociales o en contra de proyectos de corte neoliberal, como fueron en su momento las movilizaciones opositoras al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), u otras de carácter mundial, como los pronunciamientos desde la región en contra de conflictos armados, o las de los grupos contrarios a la globalización. En este contexto, incluso se llegó a concretar una iniciativa especialmente interesante y abarcadora denominada Diálogo Sur/Sur LGBT, buscando analizar e incidir en el fenómeno de la discriminación por orientación sexual, visto en el contexto amplio de las tendencias impulsadas por la globalización, asumiendo que ésta “conlleva múltiples formas de exclusión”⁹⁸.

Sin embargo, la relación entre las movilizaciones de izquierda y las minorías sexuales no siempre ha sido armónica y más bien ha dejado ver profundas diferencias y confrontaciones, poco entendibles, en principio, si pensamos que se trata de movimientos que luchan por reivindicaciones en diferentes frentes a favor de la igualdad y de aquellos que han sido marginados por estructuras políticas, económicas, sociales y culturales que determinan la exclusión en nuestras sociedades.

Como señalamos arriba, los movimientos LGBT+ en la región surgieron en las décadas de los 1960´s y 70´s, a la par de otras movilizaciones sociales, en un momento que primaban las reivindicaciones vinculadas a la clase social y a la instauración del socialismo. Así, “acordes con el espíritu de la época”, estas luchas se pensaron como movimientos de liberación, que se unieron en principio a causas como las encabezadas por obreros y campesinos, pero también las de estudiantes y feministas, otorgando apoyo incluso a proyectos radicales de cambio social, como fue notorio en un primer momento con el respaldo otorgado a la revolución cubana. Sin embargo,

98 El Diálogo Sur-Sur LGBT, impulsado desde julio de 2000 por personas y organizaciones de lesbianas, gays, bisexuales y transgéneros de África, Asia, América Latina y el Caribe, se constituyó en un espacio internacional para fortalecer la ciudadanía plena de las personas discriminadas por su orientación sexual y al desarrollo de propuestas alternativas en el contexto de la globalización, que si bien operó por varios años, al parecer no tuvo seguimiento. Entre sus logros está el haber participado activamente en procesos, iniciativas e instancias internacionales como la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Racismo, Discriminación Racial, Xenofobia y otras formas de Intolerancia; el Foro por la Diversidad y la Pluralidad; la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays; la Campaña Continental contra el ALCA, y muy particularmente en el Foro Social Mundial, entre otros. Para conocer más acerca de esta iniciativa véase León y Mtetwa (2003) y la página en la red: <http://movimientos.org/dss>.

muy pronto comenzaron a hacerse evidentes las profundas diferencias entre las movilizaciones impulsadas por la izquierda y las del colectivo LGBT+, que a la larga tuvieron repercusiones perniciosas para ambos tipos de movimientos. Al respecto, veamos el siguiente testimonio:

El de las mujeres fue el único movimiento social que en esos años aceptó como aliados a “los homosexuales”. Las izquierdas mantenían una distancia digna de quienes tratan con leproso durante las marchas o los actos públicos –salvo algunos partidos trotskistas y los grupos anarquistas-. Los sindicatos mostraban su “garra varonil” apedreando “putos” en las manifestaciones. Y la guerrilla entonaba cánticos como “No somos putos, no somos faloperos (drogadictos), somos soldados de FAR y Montoneros” (en Argentina). Como siempre, la única que tenía muy claro de qué se trataba era la derecha. Las listas de elementos antisociales a eliminar siempre incluyeron a guerrilleros/as, activistas de izquierda, sindicalistas, feministas, curas y monjas de la subversión, artistas todos/as... y “homosexuales” (Sardá, 2003).

Entre los efectos negativos que resultaron del mutuo alejamiento destacan, en el caso de las movilizaciones LGBT+, el hecho de que a larga su separación de la izquierda trajo consigo, en buena parte de los casos, la consolidación en su interior de un discurso cada vez más conservador, buscando salvaguardar espacios que terminaron favoreciendo la guetización y la percepción de seres marginales. En el caso de la izquierda, la incorporación de las demandas de este colectivo les resultó sumamente problemática, evidenciando las más de las veces fracturas en sus discursos o una franca incapacidad para consolidar proyectos integrales para aglutinar a todos los marginados por las estructuras de poder en nuestras sociedades.

En tanto no es objetivo de este trabajo hacer un recuento exhaustivo de las vicisitudes que se sucedieron respecto a este tema en la región, sólo puntualizaremos las siguientes tres cuestiones. Por un lado, la tendencia que hubo en buena parte de los países de la zona para vincular las movilizaciones homosexuales con sus similares de izquierda a favor de la igualdad y el cambio social, que resultó exitosa en un primer momento en Argentina y México, y a la larga en el caso de Brasil (de la mano del Partido de los Trabajadores, PT), pero no así en los de Chile, Colombia y Perú⁹⁹.

99 Cabe apuntar que en el caso de Brasil tampoco se logró en un primer momento la convergencia entre las movilizaciones homosexuales y la izquierda tradicional, organizada en torno al Partido Comunista Brasileño y el Partido Comunista de Brasil. Lo mismo sucedió al principio con el PT,

De acuerdo con el recuento que realizan Caro y Simonetto (2019), el caso chileno resultó especialmente significativo, ya que la primera movilización a favor de los disidentes sexuales e inspirada en reivindicaciones de izquierda, en 1973, se encontró con una represión particularmente virulenta por parte del gobierno socialista de la Unidad Popular, lo que representó un doble rechazo, tanto por parte de las fuerzas del Estado, como de la izquierda institucionalizada¹⁰⁰. En Colombia, si bien el movimiento homosexual se gestó en principio al interior del partido comunista local, muy pronto el primero se separó para dar lugar al Movimiento de Liberación Homosexual Colombiano en 1978, con grupos de jóvenes, estudiantes y trabajadores, en las ciudades de Bogotá y Medellín, pero que terminaría desapareciendo a finales de los 1980's debido a los estragos del VIH/SIDA y el surgimiento del paramilitarismo y su estela de "limpieza social". En Perú, igual que en otros países sudamericanos, el contexto del final de la dictadura permitió que se comenzaran a enarbolar proyectos a favor de la liberación homosexual con una perspectiva de izquierda y que se constituyera el Movimiento Homosexual de Lima (MOHL), en 1982, que a la larga se consolidó debido al apoyo de la entonces IGA (hoy ILGA). No obstante, la emergencia del MOHL coincidió con el conflicto armado entre el gobierno peruano y grupos alzados como Sendero Luminoso y el Movimiento Tupac Amaru, lo que generó un ambiente muy hostil para el movimiento homosexual al convertirse "en objetivo de ambos lados", obligándole a un repliegue táctico con "posiciones menos radicales" (Caro y Simonetto, 2019, 77).

Por otro lado, la segunda cuestión que interesa puntualizar es que sería hasta los 1990's que partidos de izquierda o de centro-izquierda de la región, por presiones del colectivo LGBT+, comenzaron a incorporar en alguna medida a sus plataformas reivindicaciones a favor de la diversidad sexogenérica. Sin embargo, el oportunismo

ya que la incorporación de las demandas de los homosexuales generó divisionismo en dicha instancia partidista, ejemplo de lo cual fue el veto por algunos comunistas a la postulación de Fernando Gabeira para acompañar a Lula Da Silva en la elección presidencial de 1989, al considerar que "un candidato homosexual espantaría a los votantes obreros" (Caro y Simonetto, 2019, 81). Sería hasta más adelante que, de la mano del ala democrática del PT, se apoyaría a la diversidad sexogenérica en su agenda a favor de los derechos ciudadanos (*Ibidem*).

100 "Quizás como producto de una dinámica institucional o por la fuerte cultura católica, el nuevo gobierno (socialista) continuó las políticas de restricción a la sociabilidad sexual disidente. Periódicos como Clarín o Puro Chile, ligados directamente con el gobierno de la UP, se mofaron públicamente de la manifestación homosexual de Santiago y legitimaron la represión" (Caro y Simonetto, 2019, 74).

o el poco convencimiento con que lo hicieron en algunos casos, aunado al conservadurismo aún imperante (incluso al interior de estas mismas estructuras partidistas), determinó su poca eficacia, por ejemplo, al momento de llevar adelante iniciativas para transformar el marco institucional discriminatorio en contra de las minorías sexuales.

Una clara muestra de lo anterior es el caso de México, con la posición del Partido de la Revolución Democrática (PRD) respecto a la Ley de Sociedades en Convivencia en la Asamblea de Representantes del Distrito Federal, cuyo debate se alargó por más de seis años, en buena medida precisamente por la poca convicción con la que se le impulsó las más de las veces, sacrificándola incluso en varias ocasiones, en función del contexto electoral que se estuviera enfrentando. De que la historia no ha cambiado demasiado hasta la fecha, da cuenta el ejemplo referido arriba, respecto a la tardanza en la aprobación de las reformas para garantizar derechos de seguridad social para parejas del mismo sexo a nivel nacional, cuyo dictamen fue aprobado por el senado mexicano con un gran despliegue en noviembre de 2018, y que, no obstante, dilató más de cuatro años en concluir su proceso, debido al cerco de un bloque conservador, que el partido en el poder (autoproclamado de izquierda) no supo, o no quiso, destrabar oportunamente¹⁰¹.

Sin embargo, más allá de las estructuras de la izquierda institucionalizada, en América Latina y el Caribe el caso más ilustrativo, y en algún punto el que más cuestionamientos levantó acerca de los desencuentros entre la izquierda y las minorías sexuales fue, sin duda, el que se entretendió en torno a las actitudes del régimen revolucionario en Cuba frente a los homosexuales. Las historias que se han contado acerca de la persecución y represión abierta a las minorías sexuales en la isla generaron imágenes que, en algún punto, remitían al imaginario a los peores

101 Para un recuento detallado acerca de los encuentros y desencuentros entre la izquierda institucionalizada y el colectivo LGBT+ en nuestro país, véase el texto de Carlos Arturo Martínez (2022), en el que se identifican momentos de cercanía entre ambas partes, por ejemplo, con la aprobación de las reformas a favor del matrimonio igualitario y la identidad de género en la Ciudad de México, pero también el silencio e incluso el franco rechazo de la primera frente a algunas demandas de las minorías sexuales, o su irrelevante papel en las entidades que gobierna para la aprobación en su momento del matrimonio igualitario, lo que terminó sucediendo gracias a la presión del movimiento LGBT+.

momentos de las dictaduras fascistas, no sólo en el continente sino en otros países del mundo, con referencias incluso al holocausto, ejemplo de lo cual son las menciones que, como veremos más adelante, se pueden encontrar a la existencia de “campos de concentración”, “trabajos forzados” y “juicios sumarios”, entre otras.

Así, lejos de las tradicionales críticas en contra del régimen cubano desde la derecha, o de las que se pueden identificar como resultado de la forma peculiar como se decidió llevar adelante un proyecto socialista en nuestras latitudes, llaman la atención aquellas que concitó la revolución cubana, incluso al interior de la izquierda misma, por lo que se llegó a pensar como una “Política de Estado” en contra de los disidentes sexuales. De ello dan cuenta no sólo los evidentes distanciamientos que se dieron en su momento entre el régimen cubano y la mayoría de los movimientos encabezados por el colectivo LGBT+, sino también la forma en la que se desmarcaron de él numerosos intelectuales considerados progresistas, teniendo presentes en particular este tipo de cuestiones, así como otras asociadas a lo que se identificó como una política sistemática para limitar los derechos políticos y sociales en la isla.

Se debe destacar que los señalamientos de franca confrontación con las minorías sexuales no fueron exclusivos en contra del régimen cubano, sino que también estuvieron presentes en los cuestionamientos a otros proyectos de cambio social en el continente, como los casos de los procesos revolucionarios en El Salvador y Nicaragua, o las movilizaciones armadas de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru en Perú, en los que se identificaron situaciones que cuestionaron su compromiso con un proyecto amplio a favor de la igualdad y el cambio social, al darse a conocer posicionamientos extremos, incluyendo los asesinatos, en contra de personas o de organizaciones relacionadas con el colectivo LGBT+¹⁰².

102 Con relación a estos temas, sólo como anotación, se llama la atención sobre el caso de la Revolución Mexicana, la cual tampoco generó alternativas a los de la moral dominante. En un análisis de Carlos Monsiváis sobre el particular, se destaca la homofobia que se generalizó en los años posteriores al movimiento armado y en cuyo marco un grupo de reconocidos intelectuales solicitó al Comité de Salud Pública que, en su campaña para purificar la administración pública, hiciese “extensivos sus acuerdos a los individuos de moralidad dudosa que están detentando puestos oficiales y los que, con sus actos afeminados, además de constituir un ejemplo punible, crean una atmósfera de corrupción que llega hasta el extremo de impedir el arraigo de las virtudes viriles en la juventud (...) Si se combate la presencia del fanático, del reaccionario en las oficinas públicas, también debe combatirse la presencia del hermafrodita (*sic*), incapaz de identificarse con los trabajadores de la reforma social” (1995, 201).

Llegamos así al tercer aspecto que nos interesa puntualizar en este apartado, que es el relativo a qué entendemos por movimientos radicales de izquierda. Para ello recurriremos a Norberto Bobbio, quien estableció de entrada que izquierda y derecha son dos palabras que han servido “desde hace más de un siglo para distinguir dos partes contrapuestas del universo político”¹⁰³. Dicha dicotomía forma parte de aquellas que dominan la esfera política, entre las que se cuentan progreso-conservación, individualismo-comunitarismo, predominio de las instancias de libertad o de las de justicia, entre otras, las cuales “dan origen a proyectos de acción divergentes, cualquiera que sea el nombre con el que las partes contrapuestas sean llamadas” (Bobbio, 2004, 188). Como bien indica este autor, “es un lugar común” que lo que ha distinguido a la izquierda históricamente es su ideal igualitario, que se contrapone al de la derecha a favor de la diversidad (o desigualdad). Considerando que los seres humanos somos tanto iguales como diferentes, el autor consultado destaca que pronunciarse a favor de la igualdad o la diversidad es en realidad una “opción moral”, que abreva en situaciones históricas, familiares o culturales (*Ibidem*, 189).

De acuerdo con Bobbio, una distinción adicional que complica el esquema anterior es el que tiene que ver con el principio de libertad, que se contrapone al de autoridad. En la medida en que hay ideologías y prácticas tanto libertarias como autoritarias en la izquierda como en la derecha, para este autor la distinción señalada sirve, no para caracterizar el proyecto político en sí, sino la manera o los medios para llevarlo a cabo. Así, la contraposición libertario o autoritario sirve para caracterizar, no tanto a la izquierda de la derecha, sino a sus alas moderada o extremista, dando lugar a las acepciones de izquierda o derecha democráticas, o de izquierda revolucionaria (que se ilustra con el comunismo soviético, al que se caracteriza como un sistema despótico) o la derecha subversiva (que se identifica con el fascismo) (*Ibidem*, 190).

De acuerdo a lo anterior, es que pensamos a los movimientos radicales de izquierda en la región como aquellos que se pronunciaron a favor de la igualdad, asociada principalmente a la clase social, y que para llegar a ella se plantearon

103 Para este desarrollo nos basaremos principalmente en los planteamientos de Bobbio en su ensayo *Izquierda y Derecha* (1992) y que luego ampliaría en su libro publicado en 1994, titulado *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política*.

movimientos revolucionarios de cambio social encaminados al socialismo, con formas de organización de corte autoritario, que por lo demás hicieron sentido en el marco de una cultura política autoritaria, que ha sido característica de muchos los regímenes políticos en la región. Es en este marco que entendemos las causas de movimientos como los llevados a cabo en El Salvador por el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) y en Nicaragua por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), además del que llevó al establecimiento del régimen revolucionario en Cuba.

No obstante, antes de iniciar la revisión de los posicionamientos de tales movimientos con relación a las reivindicaciones de las minorías sexuales, nos detendremos brevemente para revisar el caso del Perú. De acuerdo con el análisis que realiza del *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR)*, dado a conocer en 2003, José Montalvo (2017) destaca “cuatro casos emblemáticos” que dejan ver un patrón por parte del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), al instrumentar políticas que calificaron de “limpieza” o “profilaxis” social. En el primer caso, se calificó como indeseables, “por mandato moral”, lo mismo a homosexuales, personas *trans*, personas infieles, polígamos y mujeres que ejercían el comercio sexual. De acuerdo con quien se consulta, tal posición de Sendero Luminoso no era de extrañar, dado que reivindicó “una suerte de versión fundamentalista del marxismo leninismo maoísmo, obsesionado por la pureza (que) incluso buscaba controlar los cuerpos y las emociones” (Montalvo, 2017, 5-6)¹⁰⁴.

104 En el sentido señalado se pronuncia también Julissa Mantilla, quien al realizar un análisis con perspectiva de género tanto del proceso para establecer la CVR como para publicar su informe final, destaca que, al estudiar las pautas de comportamiento de Sendero Luminoso, dicho documento da cuenta de “las reglas que este grupo establecía para controlar la vida privada de la población, dictándose una serie de normas relativas a los roles de género, a las relaciones entre varones y mujeres, a la sexualidad, la familia y los hijos que se caracterizaban por el autoritarismo, la jerarquía y la obediencia irrestricta a los líderes. *Mujeres y varones eran castigados o asesinados cuando no cumplían los mandatos asignados*” (2006, 326-327). Cabe señalar que, con base en los antecedentes que cita Mantilla -quien fue responsable de la Línea de Género y Abogada del Equipo Jurídico de la CVR, encargada de la investigación de los casos de violencia sexual contra mujeres, podemos mencionar que tal Comisión se creó en 2001, con el objetivo de investigar los crímenes y violaciones de derechos humanos ocurridos entre mayo de 1980 y noviembre de 2000 a cargo de las diferentes partes del conflicto, a saber: el Estado peruano, Sendero Luminoso y el MRTA. Mantilla subraya que el Informe de la CVR, que consta de nueve tomos con más de ocho mil páginas, “marcó un hito significativo al incorporar un análisis del impacto diferenciado de la violencia por razones de género, además de incluir un capítulo específico sobre violencia sexual contra las mujeres” (2006, 324).

En el Informe de la CVR se atribuyen en particular a Sendero Luminoso dos ejecuciones que involucraron a disidentes sexuales, la primera en Aucayacu en 1986, donde se eliminó a diez “indeseables” -entre ellos homosexuales y mujeres que practicaban la prostitución-, y la segunda en Pucallpa, en 1988, en la que, ante periodistas llamados expresamente para documentar el caso, se ametralló a ocho prisioneros, identificados como drogadictos, prostitutas y homosexuales. De acuerdo con la CVR (*cit.pos.* Montalvo, 2017, 8), “nadie mostró interés por las víctimas debido al fuerte estigma (en ese momento) en contra de la homosexualidad y la prostitución”.

En el caso del MRTA, en el informe de la Comisión igual se le señalan dos eventos similares a los narrados, ambos en Tarapoto, en 1989, donde, primero, se asesinó a un joven que apareció con un cartel firmado por el grupo guerrillero con la leyenda “Así mueren los maricones”. Posteriormente, está la ejecución de ocho personas homosexuales, a las que previamente se capturó en un bar. Ambos hechos fueron reivindicados por el grupo mediante el periódico *Cambio*, que le servía como medio de expresión (Montalvo, 2017, 8-9). De acuerdo con el autor consultado, si bien el MRTA profesaba una postura marxista más heterodoxa, fue igualmente partidario de las “cruzadas contra el vicio”, “en las que se castigaba a homosexuales, prostitutas y maridos infieles” (CVR, 2003, *cit.pos.* Montalvo, 2017, 8).

Como parte de sus conclusiones, el autor que nos ocupa enfatiza que el Informe de la Comisión, por un lado, proporciona datos limitados sobre lo que denomina “crímenes de odio” (se entiende que por homofobia) por parte de los dos grupos señalados, al no haber estado en su objetivo documentar tal tipo de casos. Por tanto, quedó abierta la posibilidad de seguir indagando sobre el tema, en particular porque el Informe no documenta otras vertientes del problema, como pueden ser datos sobre torturas, castigos y maltratos, o sobre el desplazamiento forzado de personas LGBT de sus lugares de origen debido a las acciones de los movimientos mencionados.

Al respecto, creo interesante retomar lo documentado por Julissa Mantilla en su análisis respecto a la labor de la CVR, a la que se destaca como la primera comisión en su tipo a nivel mundial en haber considerado la perspectiva de género desde el inicio de sus trabajos, y que en tal virtud distinguió los efectos diferenciados que tuvo

el conflicto peruano en hombres y mujeres, además de reconocer expresamente la violencia de género en contra de la mujer, incluyendo un capítulo específico sobre la violencia sexual hacia ellas (Mantilla, 2006, 325 y 333). El análisis del Informe que realiza esta autora deja ver el impacto, incluso desproporcionado, que tuvieron las hostilidades en las mujeres, con actos como los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales, detenciones, tortura, secuestro, desapariciones forzadas y violaciones sexuales, que si bien en su mayoría fueron perpetrados por el ejército peruano, también la CVR identificó acciones de este tipo por parte de los grupos rebeldes, no importando el rol de las mujeres como madres, parejas, niñas, desplazadas, buscadoras, activistas (en contra de la violencia de las guerrillas), etcétera. Con relación a la violencia sexual, Mantilla retoma del Informe los testimonios sobre los campamentos establecidos por Sendero Luminoso, a donde se trasladaba a poblaciones enteras y en los que a las mujeres se les sometía a uniones forzadas (que incluían violaciones, embarazos y abortos obligados). La autora concluye esta reflexión indicando que: “Durante mucho tiempo se creyó que los integrantes de SL tenían prohibida la violación sexual contra la población civil; sin embargo, los testimonios de la CVR demuestran que estos actos eran permitidos hasta en tres oportunidades y que sólo eran sancionados en la cuarta oportunidad en que se cometían” (Mantilla, 2006, 341).

Para terminar con la revisión del Informe de la CVR que propone esta autora, llaman la atención tres cuestiones: i) que se subraye que “la CVR demostró que SL no intentaba construir un discurso sobre los derechos de la mujer, el cual consideraba como un elemento para la desunión” (2006, 327); ii) que se señale que las mujeres militantes también fueron responsables de crímenes contra la población civil, “dejándose de lado el estereotipo de las mujeres desarrollando exclusivamente labores de cuidado y de mediación para la paz” (*Ibidem*), y iii) que no se haga alusión expresa a temas vinculados con las minorías sexuales, sino sólo de manera soslayada y en tres breves menciones, al indicarse que la violencia contra hombres y mujeres dependió de “sus posiciones sociales y *los roles de género que ostentaban*”; que “Durante el conflicto, *la persecución de los varones con base en la idea estereotipada del hombre/guerrero* tuvo efectos en las mujeres quienes fueron agredidas, en muchas

circunstancias, por sus vínculos familiares y de afinidad con dichos varones” (*Ibidem*, 325), y la ya mencionada arriba (ver nota 104), respecto a que tanto las mujeres como los varones eran castigados o asesinados cuando no cumplían con los mandatos de género asignados. A nuestro parecer, tal situación, por un lado, reafirma las conclusiones de Montalvo (2017), a quien revisamos arriba, quien subrayó las limitaciones del Informe de la CVR en lo que se refiere a documentar “crímenes de odio” por homofobia. Por el otro, llama la atención respecto a que ello no haya sucedido, a pesar de que, como ya se mencionó, la Comisión identificó a la perspectiva de género como un lineamiento para sus trabajos y su informe final.

Para concluir este caso, cabe señalar que previo al Informe de la CVR, ya otro había documentado las agresiones por parte de los grupos alzados en Perú. Se trata del Informe elaborado por el ICCHRLA (Comité Inter Eclesial de Derechos Humanos en América Latina - ICCHRLA, 1996), con sede en Canadá, el cual denunció en su momento que las fuerzas insurgentes izquierdistas en nuestra región también eran responsables de abusos contra personas homosexuales. Al ICCHRLA se le informó que la ideología de algunos de estos grupos tendió a ver a hombres gay y lesbianas como “antirrevolucionarios” o como “productos de la decadencia burguesa”, y por lo mismo como “amenaza al proyecto político izquierdista” (1996, 13-14). El Informe que nos ocupa narra de manera específica “uno de los casos más documentados”, refiriéndose al MRTA, el cual, como parte de un proceso de “moralización”, habría asesinado en Perú a “entre tres y nueve hombres gay”. Con base en un boletín publicado en aquel momento por Amnistía Internacional, en este informe se destacan las declaraciones del líder del movimiento, quien habría señalado que “los homosexuales representan un peligro para la sociedad”, situación que motivó incluso que, en su nombre, se amenazara a la sede del MHOL en Lima, la cual en una ocasión hubo que evacuar ante una llamada alertando que sería ametrallada y bombardeada (ICCHRLA, 1996). Por último, la organización canadiense afirma que en aquel momento existían otros países, como Colombia, en los que la violencia contra las minorías sexuales era patente, en particular en aquellas zonas con presencia de paramilitares, grupos guerrilleros y bandas del narcotráfico.

Por lo que se refiere al planteamiento ideológico que menciona ICCHRLA, en una reflexión que no abarca situaciones como las descritas, pero sí la conflictiva relación entre los partidos comunistas y el naciente movimiento homosexual, Caro y Simonetto señalan como posible explicación el hecho de que, si bien en 1917 el gobierno bolchevique eliminó del código penal el castigo al sexo ente varones y permitió el trámite de convivencia, sería el Estado soviético, al mando de Stalin, el que reinsertaría su penalización, además de haber afirmado ante los partidos de la Tercera Internacional que la homosexualidad era la “máxima expresión de la decadencia burguesa contra la natura” (Healey, 2001, *cit.pos.* Caro y Simonetto, 2019, 70). Lo anterior explicaría, en parte, el por qué quienes profesaban el comunismo en la región se distanciaron de las minorías sexuales y no les incluyeron en sus agendas políticas, aunque quedaría por resolver, por ejemplo, la razón del extremismo que llegó a caracterizar a las políticas de “limpieza social” en la zona.

Teniendo presente lo dicho hasta ahora, antes de entrar al siguiente apartado, deseo destacar que el objetivo final de estas reflexiones es el de cuestionarnos el por qué movimientos revolucionarios de izquierda a favor de la igualdad y del cambio social -en particular el de la revolución cubana, así como en su momento los de Nicaragua y El Salvador-, pudieron haber reproducido sin ningún espíritu crítico los esquemas de discriminación identificados en nuestras sociedades en contra de los disidentes sexuales y, a partir de ahí, preguntarnos cuáles podrían ser las alternativas que se abren para repensar estos temas desde la perspectiva de esta realidad latinoamericana y caribeña diversa y contradictoria, con miras al establecimiento de sociedades más igualitarias e incluyentes en el continente.

Asimismo, no quiero dejar de señalar que se está consciente de lo difícil y espinoso que resulta tratar estos temas, por lo que se han prestado en numerosas ocasiones para descalificar a las alternativas de izquierda en la región. No obstante, se tiene el convencimiento de la necesidad de ventilar estas cuestiones con miras a consolidar proyectos amplios de cambio social, que incluyan la demolición de todas aquellas estructuras de opresión en nuestras sociedades.

➤ ***El FSLN en Nicaragua y el FMLN en El Salvador***

De inicio, hay que advertir la dificultad para encontrar investigaciones que se hayan dedicado a revisar temas como los que nos ocupan en este apartado. No obstante, existen algunos trabajos o testimonios que nos permiten observar, ya sea directa o indirectamente, que ni los miembros ni los dirigentes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, ni del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, lograron abstraerse a la discriminación que conllevan las visiones (hetero) sexistas imperantes en nuestra región. Ello determinó situaciones que marginaron tanto a homosexuales como a las mujeres, a pesar del papel preponderante que muchos de ellos y ellas, visibles o no, jugaron en diferentes momentos de las respectivas luchas armadas, o al arribar al poder¹⁰⁵.

En los testimonios que se conocen podemos encontrar referencias, por ejemplo, de mujeres nicaragüenses que señalaron la doble lucha que confrontaban cotidianamente en el proceso revolucionario: por un lado, contra el militarismo y

105 Para contextualizar los conflictos armados a los que nos referimos, mencionaremos brevemente que en el caso de *Nicaragua* el FSLN se establece a principios de los 1960's, como heredero de una larga tradición de luchas del pueblo nicaragüense tanto en contra del intervencionismo de los Estados Unidos (como la realizada por Augusto César Sandino entre 1927 y 1933), o en contra de dictaduras como la encabezada por la familia Somoza que, con el apoyo estadounidense, se extendió desde 1937 hasta 1979, cuando fue derrocada por la insurgencia comandada por el Frente, asumiendo el poder con un gobierno de sesgo revolucionario de izquierda hasta 1990, al ser derrotado en las urnas por la derechista Violeta Barrios de la Unión Nacional Opositora (UNO). El FSLN, ya como partido político y después de diferentes escisiones, regresó a la presidencia en 2007 con Daniel Ortega y desde entonces ha establecido diferentes alianzas, incluso con antiguos rivales de la derecha y las iglesias, en particular la católica, que le han permitido seguir en el poder, con su pareja Rosario Murillo. Por lo que se refiere a *El Salvador*, el FMLN se gesta a lo largo de los 1970's, década en la que se dan diferentes movilizaciones populares ante la profunda inestabilidad política, económica y social en ese país, aderezada por un contexto internacional que contrapuso los intereses de EUA y la entonces URSS en la región, en el periodo conocido como de "Guerra Fría". El Frente se formalizó en 1980 con la confluencia de cinco organizaciones; tomó su nombre de Agustín Farabundo Martí, dirigente comunista que, además de apoyar la causa de Sandino en Nicaragua, lideró movilizaciones campesinas e indígenas en contra de la oligarquía cafetalera y en particular del general golpista Maximiliano Hernández, siendo arrestado y fusilado en 1932. El conflicto armado entre el FMLN y gobiernos de extrema derecha se extendió hasta 1992, año en que se firman los Acuerdos de Paz con el gobierno de la Alianza Republicana Nacionalista (Arena), en el poder desde 1989 y hasta 2009. Luego de ello el Frente, que tuvo apoyo en su momento de su similar nicaragüense, inicia su vida como partido político de oposición hasta llegar a la presidencia con Mauricio Funes en 2009 y con Salvador Sánchez Cerén en 2014. A éste le sucedió en 2019 Nayib Bukele, expulsado del FMLN en 2017, y quien ganó la presidencia de la mano del Partido Nuevas Ideas, que fundó en 2018, y de la derechista Gran Alianza por la Unidad Nacional (GANU), escindida en 2010 de Arena.

el embate económico de los Estados Unidos y, por el otro, ante la agresión de tener un marido machista en casa. Dicha situación no cambiaría sustancialmente al asumir la revolución el poder, ya que si bien se comenzaron a instrumentar una serie de medidas de beneficio directo a las mujeres (declaración de igualdad de derechos, reparto agrario, mayor participación social, entre otras), lo cierto es que los prejuicios sexistas dominantes determinaron que, justamente en aquel momento, varias de ellas fueran desplazadas de los roles protagónicos que jugaron en la lucha armada, o vieran mermadas sus posibilidades de una mayor participación en el gobierno sandinista.

Tales temas se pueden constatar, por ejemplo, en los testimonios recabados por Margaret Randall (1999), como en el caso de Daisy Zamora, quien se refirió a la lucha armada como “la etapa más fácil del complejo proceso de cambio social”, *vis a vis* las situaciones que debió enfrentar al asumir el cargo de Viceministra de Cultura del sandinismo, cuando se encontró ante la manipulación y juegos de poder de una estructura “altamente masculinizada”, que le infringió humillaciones “propias de su género”. O el de Gioconda Belli, quien destacó el alineamiento del movimiento de mujeres sandinistas a los intereses masculinos (los llamados “intereses nacionales”), por ejemplo, posponiendo la discusión de problemas específicos de las mujeres o callando ante la pérdida de poder que significó que después de haber conducido tropas en las batallas, “tan pronto los sandinistas asumieron el gobierno, fuimos desplazadas de los puestos importantes”. O, finalmente, el de Doris Tiberino, quien señaló que el FSLN nunca tuvo una política para promover a mujeres a posiciones de liderazgo y, cuando lo hicieron por sus propios méritos, fue “a costa de un enorme sacrificio personal”, como en su caso, que enfrentó situaciones en las que cotidianamente se sentía “atacada y ofendida”, y con serios problemas con la dirigencia masculina.

De la complejidad de muchos de los temas involucrados, nos da cuenta el que hay testimonios que resaltan el hecho de que la revolución asumiera como logros a favor de las mujeres situaciones como la instalación generalizada de guarderías que, si bien en efecto atendieron sentidas demandas para una mayor participación femenina en otros ámbitos de lo social, así como para la protección de la niñez, también fueron cuestionados debido a que con ello se seguía asumiendo que el

cuidado de los hijos era ante todo un asunto propio de las mujeres, perdiéndose la oportunidad de cuestionar el papel de los hombres en estas tareas. Lo mismo sucedía en el caso de las políticas de contracepción promovidas por el FSLN, las que hacían énfasis en los cuidados que debían adoptar las mujeres, desaprovechándose la ocasión para combatir la irresponsabilidad masculina en el ejercicio de su sexualidad. Igualmente, las preocupaciones con relación a estos temas destacaron el que un escenario extremo como el de la guerra, no propiciara que más mujeres y hombres se cuestionaran acerca de la construcción social del deseo de ser madre¹⁰⁶.

Está también la naturalidad con la que al interior de las organizaciones de mujeres (y su vertiente feminista) se tendió a reproducir el modelo de subordinación jerárquica que el FSLN desarrolló entre la dirección urbana y las bases campesinas. Destacan igual las limitaciones que se evidenciaron para cuestionar muchas de las visiones etnocentristas subyacentes en el feminismo promovido por brigadistas de los países desarrollados, sin considerar las necesidades propias de las mujeres centroamericanas. Se debe subrayar que muchos de estos cuestionamientos no trascendieron, ya que, como vimos en testimonios previos, no se contaba con espacios para una discusión profunda de los problemas específicos de las mujeres¹⁰⁷.

Vale la pena detenernos un momento para dar contexto a los argumentos que hemos venido señalando, en particular en lo que se refiere a cómo se fue dando la organización de las mujeres en los conflictos armados que estamos revisando. Al respecto, al analizar la forma cómo se fue gestando la organización femenina a partir de las necesidades que la guerra le fue imponiendo, Silvia Soriano concluye que

106 Sobre la percepción de la maternidad en el contexto de la guerra, Francesca Gargallo incluye en su investigación un testimonio que relata los problemas enfrentados por una guerrillera que decidió no tener hijos, no sólo con su marido o el resto de su familia, sino incluso con miembros de la insurgencia que propugnaban a la reproducción “como medio indispensable para el mantenimiento de la revolución” (1987, 188).

107 A manera de contraste, resulta interesante la evaluación que realizó en aquel momento un grupo de mujeres estadounidenses sobre las políticas del Frente comparadas con las instrumentadas en su país: *the record of the Sandinista government on the problem of sexism is vastly different from that of the Reagan Administration, which is taken concrete actions against women's rights. The U.S. administration, for example, is reducing the number of day-care centers; making certain that women will not be paid wages equal to those of men performing similar tasks; and giving tax breaks to families in which the woman does not work. In short, the Reagan Administration is working to drive women back into the home* (The Amanecida Collective, 1988, 64).

las demandas y reivindicaciones de los primeros intentos organizativos de mujeres tanto en Nicaragua como en El Salvador (si bien con sus peculiaridades), estuvieron permeados, no por el interés de este grupo, sino por las tácticas definidas por los mandos masculinos a favor de la causa revolucionaria (2007, 203). En tal sentido, la autora destaca que una de las primeras formas de coordinación de las mujeres fue el reclutarlas en su calidad de madres, para denunciar la represión en contra de las guerrillas, o utilizando aspectos como el alto costo de la vida para alistarlas. Soriano hace notar que lo anterior representó un cambio de fondo en las estrategias de los mandos revolucionarios, ya que la participación femenina había sido desdeñada inicialmente, aunque posteriormente, al irse confirmando su potencial, en particular para las labores de apoyo pero también para la lucha armada, terminó decantándose como un elemento fundamental para sostener estas movilizaciones (2007, 195).

Tales señalamientos resultan importantes para identificar el por qué se afirma que la organización de las mujeres bajo una perspectiva de género fue un acto que realmente tomó forma posterior a los conflictos armados (Soriano, 2007, 203). Sobre el tema, son de destacar los testimonios que señalan cómo individualmente muchas mujeres fueron tomando conciencia de sus problemáticas específicas a lo largo de los procesos revolucionarios; también se cuenta con evidencia de organizaciones femeninas que fueron surgiendo en tales contextos. No obstante, como bien señala la autora consultada, no sería sino hasta la década de los 1990's que se empiezan a identificar "experiencias organizativas con reivindicaciones específicas de género además de las exigencias por la paz" (Soriano, 2007, 197)¹⁰⁸.

Retomaremos ahora los testimonios que es posible identificar para el caso de lesbianas y homosexuales, que incluso llegarían a ocupar altos cargos tanto en el Frente como en el gobierno sandinista, que ocultaron su orientación sexual, invisibilizándola, no sólo por el miedo a la marginación, sino también porque la homofobia internalizada les hacía identificar que "La revolución era más importante que esas cosas". Ejemplo del sufrimiento y decepción ante estas situaciones es el siguiente testimonio, de una lesbiana cubana que luchó con el FSLN:

108 Para conocer ejemplos de experiencias organizativas como las que se señalan, véase Silvia Soriano (2007), en particular las páginas 197 y 200-201.

¿Cómo puedo convencer a Fidel, o Daniel, o Tomás, o Ernesto? ¿Por qué no pueden ver que nuestras batallas están conectadas? ¿Por qué están asustados? Yo no soy el enemigo. Sólo soy diferente. Soy una lesbiana latina. Que dicen, no puedo ser revolucionaria (Margarita, en *The Amanecida Collective*, 1988, 65-66, *en idioma inglés en el original*).

Este tipo de declaraciones, que sirven, por cierto, para conectar la situación de las minorías sexuales en Nicaragua con la de sus similares en Cuba, ayudan a dar cuenta de un punto en el que, como iremos viendo, coinciden algunos de los pocos textos en los que se pueden encontrar referencias sobre el tema: que la lucha contra la discriminación debida a la orientación sexual nunca estuvo en la agenda de los proyectos radicales de cambio social en nuestra región, además de la estigmatización de la homosexualidad por parte de los procesos revolucionarios.

Al respecto, el siguiente testimonio da cuenta del ambiente que privaba en el marco del gobierno sandinista, a la luz de la clandestinidad en que se debían ubicar quienes detentaban una orientación sexual disidente:

Después del triunfo de la Revolución (...) es cuando viene nuestro despertar, de tener la conciencia de que aun viviendo en un sistema en que se decía que había una amplia apertura de expresión (...) (nosotros) aún nos sentíamos oprimidos y oprimidas. Nos dimos cuenta que teníamos que hacer una revolución dentro de la Revolución (Lupita Siqueira, en Mogrovejo, 2000, 332).

Existen diferentes episodios, además de testimonios como el anterior, que ilustran lo dicho hasta ahora, de entre los cuales, a manera de ejemplo, citaremos el que se registró en Nicaragua en 1987, cuando el régimen sandinista, ya siendo gobierno, disolvió un intento por establecer una organización por los derechos de lesbianas y homosexuales, que hasta ese momento se había mantenido en la clandestinidad. En esa ocasión, los integrantes de la organización mencionada fueron interrogados y fichados en su conjunto, dejando claro (cito a un activista local): “que en la Nicaragua sandinista, ni en ese momento, ni nunca, era factible o posible una organización de homosexuales y lesbianas, (ya que) eso era contrarrevolucionario” (Avellán, 2002).

De la complejidad que involucra una situación como la descrita da cuenta el que, en efecto, la disolución del movimiento mencionado se realizó en el contexto de las medidas de emergencia adoptadas por el régimen sandinista y en cuyo marco se

prohibieron todo tipo de organizaciones fuera de las estructuras políticas aceptadas, por considerarse que podrían servir a la causa contrarrevolucionaria. No obstante, la forma peculiar como se desmanteló tal organización dejó ver los arraigados prejuicios de los mandos sandinistas, que afectaban la posibilidad de desarrollar un proyecto liberador de mayor envergadura, además de que sí se llegaron a adoptar medidas deliberadas que afectaron a personas vinculadas con la disidencia sexual. Sobre el tema, destaca el siguiente testimonio:

En el 86 me acepto como lesbiana y salgo del clóset en mi trabajo y ante el partido y me sacan sin razón, sin argumentos, por el hecho de ser lesbiana. Mi caso fue el primero dentro del FSLN en el que se cuestionó que, dentro del Partido, también hay discriminación sexual (Lupita, en Mogrovejo, 2000, 335).

Adicionalmente, refiriéndose al episodio de desmantelamiento de la organización mencionada arriba, una de las dirigentes del movimiento homosexual señaló:

Toda la cosa había sido un abuso de poder de parte de los que dirigieron la operación. (...) Y, por supuesto, ese incidente eventualmente condujo a una lucha mucho más abierta de nuestra parte, aunque al principio nos silenció. Cuando sucedió acordamos que no lo haríamos público. Éramos revolucionarios y creímos que si salían noticias de esta represión, especialmente fuera del país, sería muy dañino para la causa sandinista. (...) (Durante los interrogatorios que se sucedieron) el discurso de la Seguridad del Estado era que se trataba simplemente de una “advertencia amistosa”. (...) Reclamaban que la revolución no podía admitir este tipo de organización, *porque el propósito de la revolución era crear “hombres y mujeres nuevos” y, bueno, los maricones y las mariconas simplemente no daban la talla; y no podían permitir que esta organización siguiera adelante en Nicaragua* (Rita Arauz, en Randall, 1999, 358-359).

De que el evento reseñado tuvo una trascendencia mayor a una simple llamada de atención, da cuenta otro testimonio que indica que uno de los propulsores del movimiento fue dado de baja de una forma deshonrosa:

(A Joel) lo echaron y no le dieron ningún papel, eso significaba que no podía andar por las calles porque si lo detenían lo llevaban preso por desertor, (...) no era desertor pero no estaba dispuesto a tener una baja que dijera que por “cochón” (homosexual), era jamás conseguir un puesto político, un trabajo, era una mancha terrible en su expediente (Ammy, en Mogrovejo, 2000, 334).

De igual manera, en los testimonios que se recopilan en la investigación realizada durante los primeros años del gobierno sandinista por *The Amanecida Collective*, en el apartado relativo a homofobia y heterosexismo se recogen frases como las

siguientes: “La homosexualidad no existe en Nicaragua”; “Hay cosas mucho más importantes de las cuales ocuparse”; “El comportamiento homosexual está siendo erradicado”; “Los homosexuales son abusadores de niños”. El texto que nos ocupa deja ver también la necesidad que sentía el sandinismo de distanciarse en aquel momento de eventos como los que dejó a su paso la Guardia Nacional de Somoza (en la que, se decía, habrían sido “comunes” los comportamientos homosexuales), tratando de recrear la imagen de un ejército renovado, con una gran autoridad moral, alejado de la coerción, la prostitución y de comportamiento inmorales, como la homosexualidad (1988, 64).

Sin embargo, a pesar de lo dicho hasta ahora, es importante destacar que no fue el FSLN el que institucionalizó la homofobia en Nicaragua, ya que fue en el gobierno de Violeta Barrios, que le sucedió, que el 11 de junio de 1992 la Asamblea Nacional local aprobó (con el voto en contra de los sandinistas) diversas enmiendas al Código Penal para tipificar el delito de sodomía (artículo 204), criminalizando a quien “induzca, promueva, propagandice o practique en forma escandalosa” relaciones sexuales entre personas del mismo sexo.

Se debe señalar, también, que tales acciones se adoptaron justamente después de que en 1991 y 1992, a la derrota del régimen sandinista, el movimiento homosexual nicaragüense realizara las primeras marchas del orgullo en ese país. No obstante, sería hasta 2008, por presiones del colectivo LGBT+, que se lograría modificar dicha ley que, por más de 15 años, ubicó a Nicaragua entre los países en ALC en los que las prácticas homosexuales siguen siendo ilegales.

Ahora, por lo que se refiere al posicionamiento inicial respecto a las minorías sexuales por parte del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, destaca el hecho de que ha sido más difícil ubicar información sobre el tema. Existe en particular el trabajo de investigación del colectivo *Mujeres por la Dignidad y la Vida* (Las Dignas), realizado en 1996, ya terminado el conflicto armado, el cual, buscando reflexionar acerca del impacto de la guerra en las concepciones y

prácticas acerca de la sexualidad y la maternidad, da acceso a información que es útil para conocer más acerca del tema que nos ocupa¹⁰⁹.

En un breve apartado, de poco más de dos páginas, que el trabajo de Las Dignas dedica al “inexistente” problema de la presencia de lesbianas y homosexuales en el FMLN, se resalta el hecho de que, al ser interrogados sobre el particular, los y las dirigentes del Frente coincidieron en señalar que “nunca tuvieron noticia” de su existencia, si bien también reconocieron “que era poco probable que se manifestaran, dado que esos comportamientos sexuales no cabían dentro de sus códigos morales” (Vázquez *et al*, 1996, 187). De acuerdo con el texto revisado, este posicionamiento por parte de la dirigencia del Frente resultó suficiente para que homosexuales y lesbianas reprimieran sus manifestaciones sexoafectivas y que, al estar convencidos de las bondades de la causa revolucionaria, decidieran adherirse a ella, aún a costa de reprimir su orientación sexual.

Asimismo, en la investigación que nos ocupa, que incluye entrevistas a 60 mujeres y a 12 integrantes de las dirigencias del FMLN, se identifican también casos de homofobia internalizada que pudo estar presente en homosexuales y lesbianas reclutados, cuya percepción -al considerarse a sí mismos “extraños y desviados”- determinó su decisión de no pelear por el respeto a su opción de vida, “pues el futuro más seguro que les esperaba era la segregación” (Vázquez *et al*, 1996, 187). Sin embargo, algunos dirigentes habrían comentado que, si el homosexual guerrillero demostraba coherencia con “el principio fundamental de la entrega a la lucha revolucionaria”, es decir, “si demostraba valor y compromiso suficientes”, pero,

109 La investigación referida se titula *Mujeres-Montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN* (Vázquez, Ibáñez y Murguialday, 1996), la cual forma parte de cuatro publicaciones realizadas en los primeros años posteriores al conflicto salvadoreño por la organización feminista Las Dignas, luego de realizarse una lectura colectiva por parte de una treintena de mujeres del Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador, titulado *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador*, dado a conocer en marzo de 1993 “con la finalidad de investigar y esclarecer las más graves violaciones de derechos humanos ocurridos durante la Guerra Civil” en aquel país (cfr. <http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/elsalvador/informe-de-la-locura-a-la-esperanza.htm>). En la introducción del texto de Las Dignas se deja ver la intención de analizar “los cambios ocurridos en la vida cotidiana y la subjetividad de las mujeres que participaron en la guerra” y, en particular, “las prácticas sexuales y maternas de las guerrilleras y colaboradoras del FMLN”, así como el impacto en sus concepciones, además de sus secuelas.

además, “reprimía sus comportamientos en público”, no podía menos que tener cabida en el Frente. Al respecto, se cuenta con el siguiente testimonio:

Conocí el caso de un homosexual, un brigadista de línea de aquellos que se sudaban el pellejo en medio de un combate y era un tipo a toda prueba. Había también un sanitario *que nos tenía preocupados pero era muy responsable y sus relaciones las sabía tener*, no era un tipo escandaloso, *entonces él sabía dónde estaba y cómo comportarse y a nosotros nos bastaba con eso, suficiente pago* (Ernesto Zamora, en Vázquez *et al*, 1996, 188).

A pesar de ello, el trabajo revisado hace énfasis en la tendencia general a negar o minimizar la existencia de homosexuales y lesbianas en las filas del FMLN, lo cual fue especialmente patente en el caso de estas últimas, ya que de las mujeres entrevistadas muy pocas recordaban haber visto algo de “eso”, pues “gracias a dios eso no se daba”. Considerando esta práctica de invisibilizar o negar los comportamientos sexuales diversos en el FMLN, la investigación consultada llama la atención sobre la tolerancia que se tenía hacia “las y los extranjeros (lesbianas y homosexuales) del primer mundo” que colaboraban con las actividades del Frente, en particular si formaban parte de los comités de solidaridad con El Salvador (Vázquez *et al*, 1996, 188).

En las entrevistas se mencionan también los rumores sobre la homosexualidad de algunos jefes que, sin embargo, tenían el cuidado de “construirse una pareja heterosexual como fachada”, o casos excepcionales de algunos de ellos que llegaron a ser aceptados por su nivel de responsabilidad, si bien también existen testimonios que señalan situaciones en las que homosexuales “fueron expulsados de las filas guerrilleras al ser descubiertos” (Vázquez *et al*, 1996: 187-188). Anécdotas similares son mencionadas por Francesca Gargallo, respecto a la situación de homosexuales y lesbianas en el FMLN que fueron marginados o expulsados “por degenerados”, señalando en particular el caso de una compañera con cargo de mando que fue degradada por tener relaciones con otra guerrillera, lo que originó que, a la larga, ambas prefirieran dejar el campamento (1987, 140).

Lo dicho hasta ahora nos permite observar, de forma más o menos explícita, el posicionamiento particular de quienes participaban en el FMLN respecto a las minorías sexuales. No obstante, considero de especial interés revisar a continuación algunas

de las visiones que privaban en esta organización respecto a la sexualidad y a los roles de género, para tratar de establecer por qué el Frente no logró avances importantes con relación a estos temas, lo que llevó a que, para el caso de los temas que nos ocupan, la investigación de Las Dignas concluyera en 1996 (es decir, dieciséis años después de iniciada la lucha armada y a cuatro años de haberse firmado los Acuerdos de Paz) que “la discriminación a causa de las preferencias sexuales es algo que el FMLN no ha superado” (Vázquez *et al*, 1996, 189).

Como comentamos arriba, el contexto de la guerra fue determinante para que al interior del FMLN se fueran flexibilizando las opiniones en lo que se refiere a la división de tareas en torno al género, terminándose por asumir como un avance el que las mujeres se incorporaran al ejército y no sólo a las labores de apoyo¹¹⁰. No obstante, el silencio que habría privado en lo relativo a la sexualidad terminó por reforzar los estereotipos tradicionales sobre el tema, operando en detrimento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres guerrilleras, lo mismo que en la exclusión de la diversidad sexogenérica. De que estos temas eran problemáticos para el FMNL, nos da cuenta el que, de acuerdo con la investigación revisada, cuando los detractores del movimiento los señalaban para demeritarlo, con argumentos sumamente conservadores que destacaban el “libertinaje sexual” que privaba en sus filas, el Frente, que en otras materias daba elementos a sus integrantes para articular respuestas decisivas a favor de sus causas, ante tales cuestionamientos no supo contestar sino con el silencio.

Con relación en particular a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, de las entrevistas realizadas por Las Dignas destacan los testimonios que se refieren a la doble moral que privaba en el Frente, por ejemplo, respecto a la mayor tolerancia a la promiscuidad masculina que a la femenina, o al hecho de culpabilizar a las mujeres por los comportamientos promiscuos de los hombres. También está el

110 En la introducción de la investigación de Las Dignas se destaca que de los 13,600 combatientes del FMNL verificados, el 30% eran mujeres. Por su parte, se estimaron alrededor de 100,000 personas en las labores de apoyo logístico al Frente, de entre las cuales un sector mayoritario, en torno al 60%, fueron mujeres. De acuerdo con la misma fuente, la Comisión de la Verdad contabilizó 5,293 mujeres asesinadas, desaparecidas, torturadas, secuestradas, lesionadas gravemente o violadas durante los años de la guerra, es decir, alrededor del 25% de las víctimas registradas por dicha Comisión.

tema del aborto, el cual en el grupo guerrillero siguió “la misma lógica que en el resto de la sociedad: secreto, culpabilización para las mujeres que se lo practicaban, silencio, riesgo de vida en las mujeres; en resumen, asuntos de mujeres que no merecían mayor atención” (Vázquez *et al*, 1996, 203).

La violencia sexista también aparece como una constante “nada despreciable” en los testimonios de las mujeres frentistas. Por ejemplo, “a pesar de ser consciente del problema, la dirigencia guerrillera actuó frente a los violadores respondiendo a consideraciones pragmáticas más que a políticas coherentes sobre esta problemática” (Vázquez *et al*, 1996: 246). Fue por ello que las mujeres tendieron a sentirse desprotegidas y permanentemente amenazadas, lo que derivó en que pocas denunciaran tal tipo de delitos (u otros como el acoso sexual), en particular porque las que lo hicieron “sufrieron la desconsideración de los mandos a sus denuncias y la complicidad masculina” (*Ibidem*).

Por lo que se refiere a las relaciones entre los géneros, los apuntes críticos de las mujeres se enfilaron a destacar el que en las tareas de apoyo no se lograran superar los estereotipos sexistas de división de tareas; que en el partido no se diera igual espacio a las mujeres para participar en la toma de decisiones; que se utilizaran sus habilidades y saberes sin que fueran promovidas a puestos de responsabilidad; además de que en ocasiones no les fueran reconocidos sus méritos o esfuerzos, lo que se sumó a otras “múltiples formas de discriminación” por parte de sus compañeros de lucha. El análisis de las situaciones descritas llevó a las investigadoras consultadas a concluir que: “si las mujeres no llegaron a niveles más altos de decisión en las estructuras militares y partidarias, no fue por su incapacidad sino porque justamente en el FMLN predominaron los prejuicios sexistas” (Vázquez *et al*, 1996, 230).

Este apretado resumen de algunos aspectos tocados por la investigación de Las Dignas, nos permite acompañar una de sus principales conclusiones, que considero de la mayor importancia en el marco de la reflexión que estamos realizando: que la carencia de referentes ideológicos progresistas para cuestionar las desigualdades de género y (añadiría yo) las discriminaciones derivadas del modelo patriarcal y heterosexista imperante en la región, determinaron que el movimiento

revolucionario en El Salvador (al igual que el de Nicaragua), resultarían incapaces de proponer, proyectar y, mucho menos, potenciar, nuevas formas de relaciones humanas en lo que se refiere a estos temas. Es importante destacar que, al realizar tales consideraciones, no se deja de lado que ello sucedía en un contexto particularmente hostil a tales procesos de cambio social y en el que se llevaba a cabo un profundo debate teórico acerca de la mejor manera de sacar adelante la revolución, y en el cual *concepciones como las del feminismo se consideraban sinónimo de revisionismo, ya que no lograban encuadrar en el esquema de lucha de clases que propugnaba el proceso revolucionario* (Gargallo, 1987, 194 y 199)¹¹¹.

Ahora, es importante destacar que posterior al conflicto armado hubo retrocesos importantes en El Salvador, en particular en lo que se refiere a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, ya que después de la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, se fue entreverando una coalición de fuerzas conservadoras, en particular la jerarquía católica, la ONG “Sí a la vida” y el partido gobernante de línea conservadora Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), con miras a penalizar el aborto, lo que lograron en 1997, con una de las legislaciones más restrictivas a nivel mundial (Peñas, 2018). Así, es posible afirmar que, al igual que sucedió en Nicaragua con los derechos de las minorías sexuales, si bien no fue la fracción revolucionaria la que instrumentó estos retrocesos, si fue su errático actuar el que contribuyó a que, aún hoy en día, esos países mantengan sociedades con valores altamente conservadores y legislaciones muy restrictivas a los derechos de las mujeres y de la diversidad sexogenérica.

111 Antes de concluir la reflexión en torno a la labor realizada por Las Dignas, se estima importante destacar la iniciativa de este grupo, como hubo otros, que buscaron socializar su experiencia, en este caso incluso con grupos de mujeres de otros países vecinos. Fue en tal sentido que en diciembre de 1995 dicho colectivo organizó el Foro Centroamericano de Mujeres, para presentar y debatir las conclusiones de la investigación que hemos venido comentando arriba. A dicho evento asistieron una treintena de mujeres de Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador y México, que habían participado o estaban participando en procesos armados en la región. Las sesiones se desarrollaron con base en cuatro ejes: i) análisis de proyectos revolucionarios desde una perspectiva feminista; ii) implicaciones que tuvo la guerra para la subjetividad de las mujeres que participaron en ella; iii) impacto de la guerra y los proyectos revolucionarios en la construcción del movimiento de mujeres, y iv) elaboración de Conclusiones. Se debe destacar que las Memorias del Foro se dieron a conocer en 1996, bajo el título *Montañas con recuerdos de mujer. Una mirada feminista o la participación de las mujeres en los conflictos armados en Centroamérica y Chiapas* y el cual se puede consultar en <https://www.marxists.org/espanol/tematica/elsalvador/reflecciones/mujeres-montana.pdf>

En el caso de los derechos del colectivo LGBT+, como se puede apreciar en el cuadro 1, si bien actualmente ni en El Salvador ni en Nicaragua están penadas las relaciones homosexuales consensuadas, el acceso a beneficios resulta muy limitado, considerando que no existe protección para la diversidad sexogenérica a nivel constitucional, ni tampoco el derecho al matrimonio igualitario ni a la adopción, o la existencia de una ley de identidad de género que beneficie específicamente a la población *trans*. De que a tal escenario contribuyeron los posicionamientos erráticos de las fuerzas revolucionarias ya institucionalizadas, están las siguientes situaciones.

En el caso de Nicaragua, entre los claroscuros que se pueden identificar en los posicionamientos del FSLN en lo que se refiere a estos temas está, por ejemplo, el episodio vivido en enero de 1995 cuando, ya siendo gobierno, la radiodifusora del Frente lanzó “cargos de lesbianismo” (*sic*) contra dos de sus principales militantes, situación que aceleró en su momento la ruptura al interior del sandinismo, después de que perdieron el poder¹¹². En contraste, está el que, como ya mencionamos, en el marco de su regreso al gobierno, los sandinistas promovieron en noviembre de 2007 modificaciones al Código Penal nicaragüense, incluyendo la derogación del artículo 204, que penaba las relaciones homosexuales.

No obstante, se debe destacar el escepticismo que empezó a privar en diferentes círculos respecto a los posicionamientos del sandinismo con relación al tema de los derechos sexuales y reproductivos y otros asuntos vinculados, a la luz del apoyo que brindó esa fracción para penalizar el aborto terapéutico en Nicaragua. Con dicho posicionamiento, adoptado en el marco del proceso electoral previo a su regreso al poder en noviembre de 2006, los sandinistas acompañaron en la Asamblea Nacional las reformas para penalizar el aborto en todas sus modalidades, siguiendo las pautas de la derecha y de la iglesia católica sobre el tema.

112 El episodio se refiere a María Ramírez, hija de Sergio Ramírez -a la sazón vicepresidente y principal figura del Movimiento de Renovación Sandinista (MRS)-, y a Dora María Téllez, en ese momento diputada (coordinadora del ala moderada del sandinismo), quien fue una de las principales dirigentes del movimiento, conocida como la Comandante Dos y que llegó a ser ministra al arribar el Frente al gobierno. Después del episodio señalado ambas presentaron su renuncia al Partido, seguidas del propio Sergio Ramírez y de otros dirigentes (López, Nayar 1996, 137), lo que se constituyó en una de las principales rupturas de la organización, que siguió siendo evidente aún después del regreso de los sandinistas al gobierno.

Esta medida significó en la práctica un retroceso de más de un siglo de derechos de las mujeres nicaragüenses, ya que el aborto terapéutico estaba contemplado por la legislación penal local, al parecer, desde 1870. Asimismo, Nicaragua se colocó entre los cinco países latinoamericanos con legislaciones similares, acompañando a gobiernos conservadores como los de Haití, Honduras, República Dominicana y El Salvador, país este último en el que, además de la penalización del aborto, se han presentado enmiendas a la constitución para negar expresamente el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo y prohibir que los homosexuales puedan adoptar.

Si bien en el momento actual ambas fracciones, ya convertidas en partidos políticos, han seguido trayectorias diferentes, lo que sí es identificable es que las dos han tendido a incorporar el discurso conservador a sus plataformas para tener acceso al poder y mantenerlo. Como ya dijimos, ello fue especialmente patente en Nicaragua con los acuerdos que hizo el sandinismo con la iglesia católica para penar el aborto en el marco de su regreso al gobierno en 2006.

De que tal coalición de intereses no ha cambiado hasta la fecha, da cuenta el que ni el tema del aborto, ni el de mayores derechos al colectivo LGBT+, tienen visos de cambiar en ese país a corto plazo, como fue posible advertir en el proceso para la elección presidencial de 2021, en la que ni el oficialismo sandinista, ni la oposición, quisieron tocar estos temas como parte de sus plataformas. De acuerdo con activistas locales, en el caso del Frente ello se debe a la propagación de una cultura conservadora a modo, que ha tendido a homologar el discurso del Estado con el de las Iglesias, posicionamiento que está siendo respaldado por la oposición, por lo cual persisten hasta la fecha la misoginia, la homofobia y el machismo característicos de la sociedad nicaragüense (Castillo, 2021).

En el caso de El Salvador, ejemplo de lo señalado fue el apoyo que brindó el FMLN a la iniciativa presentada en primera instancia en el legislativo local en 2009, para modificar la Constitución y establecer que el matrimonio se contraiga sólo por “un hombre y una mujer así nacidos”. Sería hasta 2012, cuando la iniciativa se llevó nuevamente al pleno para su aprobación, que el Frente le negó su respaldo. Cabe señalar que tal iniciativa no ha prosperado; no obstante, el hecho de que el

Código de Familia establezca el matrimonio en el sentido mencionado, ha bloqueado la posibilidad del matrimonio igualitario en ese país. Adicionalmente, y a pesar de que originalmente el presidente Nayib Bukele ofreció modificar la Constitución para legalizar el tema del aborto, el matrimonio igualitario y la eutanasia, finalmente desistió, cuando la iniciativa estaba lista para presentarse ante el legislativo local en 2021, pasando a convertirse en uno de los principales detractores de tales legalizaciones.

Un ejemplo adicional de la tendencia indicada en el caso del FMLN fue la renuncia de último momento de su candidato a enarbolar la despenalización del aborto, con objeto de tener la oportunidad de ganar la presidencia por primera vez en las elecciones de 2009. Ahora, de que tales tendencias no son lineales, está el que en la presidencia de Mauricio Funes (2009-2014) se otorgaron algunas concesiones en materia de derechos sexuales y reproductivos a las mujeres, si bien sin mencionar en momento alguno el tema del aborto.

Para ver una valoración desde el punto de vista de las mujeres de los vaivenes, aciertos y desaciertos de las políticas del Frente en los casi treinta años que han pasado desde la conclusión del conflicto armado salvadoreño, es interesante revisar los textos introductorios a la edición publicada a finales de 2020 de la investigación de “Las Dignas”, *Mujeres-Montaña*, revisada arriba. En tales textos si bien se reconocen derechos conquistados a favor de las mujeres que es necesario defender, también es cierto que en su mayor parte dejan ver una actitud sumamente crítica al proyecto revolucionario y a su mandato de género “que propició todo tipo de abusos basados en la división sexual del trabajo”; que propuso una transformación “de las puertas de las casas hacia afuera”; la construcción de un *hombre nuevo* “con los mismos hábitos y costumbre de siempre”, y remarcándose que es tal vez en esas “tempranas claudicaciones” que haya que buscar las causas de su fracaso¹¹³.

113 Del texto introductorio elaborado por la presidenta de “Las Dignas”, Amanda Castro, se destaca la siguiente conclusión: “En las últimas tres décadas las mujeres salvadoreñas han pasado de ser *mujeres-montaña* a ser mujeres-agua, mujeres-territorio, mujeres-maquila, mujeres-soberanía alimentaria, pero también niñas-madres y mujeres-fosas comunes, en uno de los países con más feminicidios del mundo. Relegadas de las grandes decisiones, silenciadas y sometidas a las más brutales formas de explotación, es sobre nosotras que han caído con mayor brutalidad los efectos del neoliberalismo instaurado tras la firma de los Acuerdos de Paz. Esta no es paz para nosotras. Y es justamente desde esta verdad, que las mujeres seguiremos trabajando

Para concluir este apartado, creo que es válido afirmar que el reforzamiento del conservadurismo en Nicaragua y El Salvador no podría ser atribuible, en sí mismo, solamente, a la herencia o a las fallas de los movimientos revolucionarios en esos países, ya que ello se debe en buena medida a los gobiernos de derecha que les sucedieron y al entorno cultural de sesgo conservador de sus respectivas sociedades. Sin embargo, es menester destacar aquí que en dicha tendencia sí pudo incidir el hecho de que ni el FSLN en Nicaragua, ni el FMLN en El Salvador, se plantearan en su momento proyectos integrales que, entre otras cuestiones, erosionaran el ordenamiento de género que favoreció esquemas tradicionales de feminidad y masculinidad en su filas, a pesar de los evidentes efectos nocivos en contra de las mujeres, o que para promover políticas a favor de la igualdad que tendieran a cambiar los patrones heterosexistas que determinan la discriminación y la violencia en contra de la diversidad sexogenérica, las cuales siguen imperando en esos países, igual que en otros de la región.

➤ ***La Revolución cubana y las minorías sexuales***

Un caso especialmente interesante para reflexionar acerca del distanciamiento que se registró en su momento entre la izquierda y las minorías sexuales es el del régimen revolucionario en Cuba, ya que lo extremo de los respectivos pronunciamientos y lo politizado del tema, hacen necesarias consideraciones de fondo para tratar de identificar el porqué de tales posicionamientos, aunque también para explicar los profundos cambios que se han dado en la isla en los últimos años con relación a estos temas. Para ello, a continuación se realizará un recuento de los eventos más relevantes que nos ayuden a tener una panorámica acerca de cómo se fue institucionalizando la discriminación contra los disidentes sexuales a raíz del triunfo de la Revolución cubana, que se llegó a catalogar, incluso, como “Homofobia de Estado”. Adicionalmente, este apartado busca identificar elementos para entender el porqué de una situación como la descrita que, como veremos, tampoco se puede decir

incansablemente para recuperar nuestra historia y relanzarla, junto a las hijas y las nietas de las mujeres-montaña, hacia la merecida y ganada celebración de nuestras propias vidas” (en Vázquez *et al*, 2020, pp. 14 y 15).

que fue lineal o monolítica, pero también el cómo fue cambiando en el tiempo, hasta llegar al momento actual en que Cuba cuenta con una de las legislaciones más progresistas sobre estos temas en la región.

Los recuentos que se han realizado acerca de las acciones del régimen revolucionario en contra de las minorías sexuales en Cuba (si bien en realidad siempre se ha hablado de manera genérica de “los homosexuales”), coinciden en señalar que éstas fueron instrumentadas prácticamente desde que dicho movimiento asumiera el poder en 1959. Al respecto, se destaca que en los primeros años se volvieron frecuentes las redadas policiales en contra de prostitutas, proxenetas y “pájaros” (uno de los adjetivos con los que se denomina peyorativamente a los homosexuales en la isla), en lo que se llegó a conocer como “las noches de las tres P”¹¹⁴.

No obstante, es a partir de 1965 que se comienzan a perfilar de manera clara las acciones de persecución en contra de las minorías sexuales en la isla. En ese año, Fidel Castro otorga una entrevista al periodista estadounidense Lee Lockwood (que se publicó en el libro *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*, el cual al parecer nunca circuló en la isla), en la que el dirigente habría señalado lo siguiente:

Nunca hemos creído que un homosexual pueda personificar las condiciones y requisitos de conducta que nos permita considerarlo un verdadero revolucionario, un verdadero comunista. Una desviación de esa naturaleza choca con el concepto que tenemos de lo que debe ser un militante comunista (...). Pero sobre todo, no creo que nadie tenga una respuesta definitiva sobre la causa de la homosexualidad. Creo que debemos considerar cuidadosamente este problema. Pero seré sincero y diré que los homosexuales no deben ser permitidos en cargos donde puedan influenciar a los jóvenes (en Lockwood, *cit.pos.* Hillson, 2001).

Es importante tener presentes estas declaraciones del líder máximo de la Revolución ya que, posteriormente, tales concepciones estructuraron un sistema de reglas, escritas o no, que tenderían a codificar a nivel institucional la discriminación de las minorías sexuales en Cuba, al identificar al homosexual como un ser indigno de confianza y potencial corruptor de menores. En el texto mencionado del investigador

114 A menos que se especifique lo contrario, la cronología y algunos conceptos para el recuento que se realiza en la primera parte de este apartado tienen como referencia el “Mapa de la homofobia” en Cuba, elaborado por Manuel Zayas (2006) y el documento “El proyecto revolucionario y los homosexuales” de Tomás Fernández Robaina (2005).

estadounidense Jon Hillson (2001), que se dio a conocer posteriormente en Cuba mediante el diario *Juventud Rebelde* (publicación oficial dirigida a la juventud cubana, que circula desde 1965), se destaca que tales declaraciones de Fidel se realizaron en el contexto posterior a la invasión a Bahía de Cochinos, en abril de 1961, y a la crisis de los misiles en octubre de 1962, por lo cual en aquel momento se identificaba “la necesidad de inculcar en nuestros jóvenes el espíritu de disciplina, de lucha, de trabajo. Esta actitud quizá no sea correcta, pero es nuestra sincera opinión” (Fidel Castro, en Hillson, 2001).

Es menester destacar la influencia que se distingue en tales posicionamientos de las concepciones estalinistas (bajo las que se formaron buena parte de los dirigentes cubanos) que, como ya comentamos arriba, definían a la homosexualidad como un producto de la “decadencia burguesa”, además de una “perversión fascista”. Ello provocó que, a partir de 1933, se persiguiera y condenara en la entonces Unión Soviética “a quienes participaran en actos homosexuales”, en virtud de las modificaciones a la ley promovidas por el régimen de Stalin (Monsiváis, 1995, 202).

Otro de los eventos importantes a señalar es la creación en noviembre de 1965 de las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP), también conocidas como “granjas”, las cuales fueron identificadas en aquel momento como un instrumento de la corrección político-ideológica de la juventud y en las que se reclutó, o confinó (según la perspectiva), a alrededor de 30,000 jóvenes en edad militar, entre los que destacaban “todo tipo de inadaptados” (religiosos (Testigos de Jehová), disidentes, hippies y homosexuales). En el documento de Hillson (2001), se argumenta que la creación de las UMAP se hizo también “en el contexto más amplio de una movilización militar en toda la isla de casi todos los ciudadanos aptos para ser entrenados en la defensa militar”, y que estuvo vinculada a la invasión estadounidense.

En tales unidades, ubicadas en zonas agrícolas, “cercadas por alambradas y custodiadas por las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR)”, se dedicaba a los jóvenes a realizar “trabajos forzados”, sobre todo en el corte de caña. Como parte de los imaginarios asociados a la construcción del “hombre nuevo”, a los que apostó

desde un inicio la Revolución cubana, destaca el hecho de que, a la entrada de las UMAP, se colocaron letreros con la leyenda: “El trabajo nos hará hombres” ¹¹⁵.

Entre los eventos que contribuyeron a la difusión de la tristemente célebre imagen de las UMAP están los informes de la CIDH, dependiente de la OEA, los cuales se refirieron a dichas instancias -y a otras existentes en la isla- como “campos de concentración” ¹¹⁶. Adicionalmente, está el hecho de que en ocasiones encontramos a las UMAP asociadas con los “Gulag” (por ejemplo, en los informes de la CIDH), siendo que dicho término se ha utilizado comúnmente para referirse “al sistema soviético de represión”, que incluía detenciones, interrogatorios, trabajos forzados, destrucción de familias, exilio y muerte.

Se debe destacar que las UMAP, por presiones internas y externas, desaparecieron en 1968. No obstante, el tratamiento que se les otorgó en diferentes testimonios –orales, escritos o filmados (véase, por ejemplo, el documental *Conducta Impropia* ¹¹⁷, o la adaptación cinematográfica de la biografía de Reinaldo Arenas, *Antes que Anochezca*, de Julián Schnabel (2000))-, que difundieron imágenes y alegatos de connotados intelectuales de la época, haciendo pensar en estas unidades como algo vivo, de larga data, y como una situación característica de las políticas instrumentadas por el régimen cubano, incluso hasta varias décadas después de su desaparición.

115 En una reflexión acerca del clima que rodeó a estos eventos Fonet (2007) señala lo siguiente: “tal vez el clima emocional de la plaza sitiada -que incluía la constante exaltación de las virtudes viriles- así como la obsesión por enderezar tantas cosas torcidas de la vieja sociedad, nos llevaron a querer enderezar o restaurar también a los homosexuales, quienes no en balde eran descritos desde siempre con eufemismos como *invertidos* o *partidos*”.

116 En un informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1967) se realiza la siguiente afirmación con relación a las UMAP: “Por monstruoso que parezca este sistema, que priva de libertad a los ciudadanos y los obliga a trabajar gratuitamente, sin que haya mediado ningún proceso judicial, el sistema existe en Cuba (el cual) cumple dos objetivos: a) Facilitar mano de obra gratuita al Estado y b) Castigar a los jóvenes que se niegan a incorporarse a las organizaciones comunistas”.

117 El documental *Conducta Impropia*, de Néstor Almendros y Orlando Jiménez Leal, se estrenó el 12 de septiembre de 1980 en el Festival Internacional de Cine de Toronto, coincidiendo con el final del éxodo del Mariel. “El filme examina las persecuciones sufridas por los homosexuales y artistas cubanos. Se incluyen entrevistas a José Mario, Martha Frayde, René Ariza, Reinaldo Arenas, Guillermo Cabrera Infante, Juan Goytisolo, Susan Sontag y Heberto Padilla, entre otros” (Zayas, 2006). La notoriedad de muchos de los intelectuales entrevistados y la profusa difusión que tuvo el documental en particular en círculos de homosexuales de la época, contribuyó al descrédito del régimen revolucionario en Cuba, especialmente entre las minorías sexuales.

Es en este contexto que existe consenso respecto a que fue el llamado proceso de “parametración” (que explicaremos más adelante), el que jugaría el papel determinante en la exclusión de los homosexuales en la isla. Al respecto, es común encontrar como punto de partida de dicho proceso el discurso de Fidel Castro del 30 de junio de 1961, conocido como “Palabras a los intelectuales”, en el que se incluyó la célebre frase “dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada”.

Esta consigna, dirigida en aquel momento a artistas y escritores, si bien fue interpretada como parte de los afanes por consolidar una conciencia revolucionaria progresista, también fue vista como un direccionamiento hacia una conciencia monolítica, y que, por lo demás, no parece gratuito que se haya dirigido al ambiente artístico e intelectual de la isla, que en adelante sería objeto de duros señalamientos y tradicionales dudas acerca de su fidelidad a la Revolución. Lo anterior resulta especialmente destacable, ya que en tales ambientes eran en los únicos en los que en aquel momento las minorías sexuales se podían presentar públicamente con cierto grado de reconocimiento, con personajes de prestigio que, no obstante, después verían censuradas sus obras y varios de los cuales terminarían en el exilio.

De especial relevancia para el proceso de parametración resultó también el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura, celebrado en 1971, el cual inauguró un periodo que en Cuba se llegó a conocer como el “Quinquenio gris”, por las implicaciones que tuvo para el ámbito artístico e intelectual. En este evento se señaló: “los medios culturales no pueden servir de marco a la proliferación de falsos intelectuales que pretenden convertir el esnobismo, la extravagancia, el homosexualismo, y demás aberraciones sociales, en expresión del arte revolucionario, alejados de las masas y del espíritu de nuestra revolución” (en Medin, 1997)¹¹⁸.

118 Otros aspectos incluidos en las conclusiones del Congreso de 1971 son los siguientes: “no es permisible que por medio de la calidad artística reconocidos homosexuales ganen influencias que incidan en la formación de nuestra juventud (...). Se sugirió (además) el estudio para la aplicación de las medidas que permitan la ubicación en otros organismos de aquellos que, siendo homosexuales, no deben tener relación directa en la formación de nuestra juventud desde una actividad artística o cultural”. Asimismo, “Se debe evitar que ostenten una representación artística de nuestro país en el extranjero personas cuya moral no responda al prestigio de nuestra revolución”. Finalmente, “Solicitar penas severas para casos de corruptores de menores, depravados reincidentes y elementos antisociales irreductibles” (en Manuel Zayas, 2006).

Fue a partir de estos acontecimientos que el proceso de parametración se naturalizó en la isla, entendido básicamente como el conjunto de regulaciones o “parámetros” a los que se debería sujetar una persona vinculada con la formación de las nuevas generaciones. En el marco de dicho proceso la homosexualidad se consideró como una desviación incompatible con los principios de la Revolución y se constituyó en motivo suficiente para que alguien fuera excluido o removido de puestos laborales de confianza.

Al respecto, en un artículo publicado en la página en la red del Centro Nacional de Educación Sexual de Cuba (CENESEX), primer órgano del gobierno cubano que abrió una línea de investigación sobre diversidad sexual, se reconoce que las prácticas discriminatorias a las que dieron lugar situaciones como las señaladas “conllevaron a que muchos homosexuales no fueran aceptados en algunas carreras universitarias o expulsadas de ellas; que se les impidiera el ingreso al Partido Comunista de Cuba o a la Unión de Jóvenes Comunistas, e incluso que, cuando se probaba su orientación sexual, fueran expulsados de estas organizaciones” (Rodríguez, 2003).

Como parte de la codificación institucional de estos preceptos discriminatorios, destaca la aprobación en 1974 de una adición a la Ley 1166 de 1964, con un nuevo inciso para penar “El homosexualismo ostensible y otras conductas socialmente reprobables”. No está de más aquí realizar un breve paréntesis para contextualizar este tipo de acciones, ya que al analizarlas es menester tener presentes las profundas raíces del fenómeno de la homofobia en Cuba.

Como lo hace notar Oberg (2006), buena parte del lenguaje utilizado en legislaciones como la señalada arriba tiene añejos antecedentes, que al parecer quedaron codificados por primera vez en la “Ley de Ostentación Pública” (publicada en los 1930’s), la cual es considerada como uno de los “esfuerzos primarios” por legislar la conducta homosexual en Cuba y que, por cierto, fue derogada por el gobierno revolucionario en 1988¹¹⁹. De que la homofobia tiene antecedentes remotos

119 De acuerdo con este investigador, de origen estadounidense, que se identifica como gay, la situación en Cuba a raíz de la derogación de la Ley de Ostentación Pública a finales de los 1980’s contrasta con la que privaba en los Estados Unidos en aquel momento, donde varios estados de la Unión mantenían “leyes de anti-sodomía anticuadas” (Oberg, 2006).

en la isla dan cuenta, también, otras investigaciones que han hecho evidente la problematización de este tema desde los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, mediante la publicación en periódicos locales de editoriales condenando a los homosexuales, o de procesos seguidos a personas con prácticas sexuales disidentes (Sierra, 2003).

Ahora, como ejemplo del tratamiento errático y polémico que dieron en su momento a este tema las autoridades cubanas (que se tradujo en avances y retrocesos), está la promulgación de la Ley contra la Vagancia en 1971, cuyos preceptos ambiguos favorecieron las habituales redadas, en las que los homosexuales siguieron siendo de los sujetos mayormente asediados. En sentido contrario destaca la decisión del Tribunal Supremo, de 1975, con la cual se invalidó una resolución del Consejo de Cultura en la que se establecían los parámetros que limitaban el empleo a los homosexuales en el arte y la educación, lo que permitió restituir en sus empleos a artistas e intelectuales que habían sido cesados debido a dicha resolución, perfilando el final del llamado “Quinquenio gris”.

Un episodio especialmente destacable, por la difusión que tuvo en su momento y por la forma como se retomó en diferentes testimonios acerca de la situación de los homosexuales en Cuba, es el que se conoce como la “Migración del Mariel” (1980), el cual dio cuenta de los diferentes aspectos políticos y culturales involucrados en la problemática que nos ocupa. Se estima que en esa ocasión salieron de la isla alrededor de 130,000 personas, en un éxodo ilustrativo de una variedad de situaciones pendientes de resolver por parte del régimen revolucionario, pero también de la política de hostigamiento contra Cuba del gobierno estadounidense, junto con sus aliados de América Latina, en una época especialmente convulsa en la región: la era Reagan.

De todos los intereses que estuvieron en juego en dicho episodio (que inició el 17 de enero de 1980 con el ingreso a la Embajada del Perú en La Habana de 6 adultos y 6 menores), son ilustrativas las diferentes intervenciones que tuvieron en aquel momento gobiernos latinoamericanos mediante sus embajadas en la isla (en especial el del Perú, pero también, por ejemplo, los de Venezuela y Argentina). Estas situaciones se complementaron con los ofrecimientos de la administración

Reagan de apoyo económico, trato humanitario y ciertos privilegios, que contribuyeron a las proporciones que fue asumiendo este fenómeno de migración masiva.

De acuerdo con el entonces embajador del Perú en la isla, a la sede de su país arribaron “niños, ancianos, dementes, cuerdos, negros, blancos, mulatos, putas, embarazadas, madres, abuelos, aventureros, ingenieros y delincuentes, estudiantes, homosexuales y matones” (*cit.pos.* Cardoso y Gives, 1997, 99). Que el episodio haya trascendido como parte de las alusiones más reiteradas a la situación de discriminación de las minorías sexuales en la Cuba se relaciona, en buena medida, con la amplia difusión que se le otorgó, así como por la celebridad que cobrarían algunos de los personajes que migraron en esa ocasión¹²⁰.

No obstante, este evento destacó también por la retórica que se manejó en los actos de repudio en contra del grupo de “antisociales” que decidieron salir del país, en la que se hicieron evidentes la homofobia y el heterosexismo imperantes en la isla, especialmente destacables en los casos de las máximas autoridades del régimen revolucionario. Las airadas alocuciones realizadas en aquel momento, forman parte de algunos testimonios tanto escritos como filmados, que se difundieron profusamente, en particular en círculos de colectivos LGBT+ alrededor del mundo que, como dijimos arriba, contribuyeron al descrédito del régimen revolucionario¹²¹.

120 Tal vez el caso más conocido sea el del escritor Reinaldo Arenas (que se identificaba a sí mismo como homosexual), cuya autobiografía, publicada bajo el título *Antes que Anochezca*, se volvió especialmente famosa a partir de la amplia difusión que recibió el filme homónimo al que dio lugar y que generó profundas controversias, no exentas de un claro uso político tanto dentro como fuera de la isla. De la citada novela se destaca el siguiente pasaje, como ejemplo de las visiones que se difundieron a partir del libro y la película: “Frente a la pared de mi cuarto habían colgado varios carteles que decían: QUE SE VAYAN LOS HOMOSEXUALES, QUE SE VAYA LA ESCORIA. Irme era, precisamente, lo que yo quería, pero, ¿cómo hacerlo? Irónicamente, el gobierno cubano a la vez que nos gritaba y nos insultaba para que nos fuéramos, nos impedía marcharnos. (...) Pero, como había la orden de dejar marchar a todas las personas indeseables y dentro de esa categoría entraban, en primer lugar, los homosexuales, una inmensa cantidad de homosexuales pudo abandonar la Isla en 1980; otros, que ni siquiera lo eran, se hicieron pasar también por locas para abandonar el país por el puerto del Mariel” (Arenas, 2004, 301). Para un análisis de la controvertida y provocadora personalidad de Arenas (un “rebelde contrarrevolucionario”) véase Molano, 2006.

121 Fidel Castro, en el tradicional discurso del 1 de mayo (de 1980), se refirió así al episodio en cuestión: “¿Pero quiénes creen que se introdujeron y alojaron en la embajada de Perú? ¿Qué eran intelectuales, artistas o técnicos, ingenieros? ¿Qué creían, qué creían ellos que se había alojado allí? Creían que era propaganda de nosotros, creían que estábamos cometiendo una injusticia y estábamos llamando a los “pobrecitos disidentes”, lumpen. Y ese fue el tipo de elemento que constituía la inmensa mayoría de los que se alojaron en la embajada de Perú.

Teniendo en mente lo anterior, es importante considerar la etapa que se comenzó a vivir en el país caribeño hacia mediados de los 1980's, en especial con la celebración del III Congreso del Partido Comunista Cubano en 1986, a partir del cual comenzó un proceso de "rectificación", que en diferentes etapas se extendió por varias décadas, con el objetivo principal de salvaguardar y fortalecer a la Revolución, a la luz de la crisis económica que se vivía en la región en aquel momento (la llamada "década pérdida") y posteriormente a los cambios que se generaron por la reestructuración y ulterior caída del régimen soviético, así como el recrudecimiento del cerco estadounidense. Dicho proceso dio cuenta, asimismo, de los desencuentros que se estaban generando entre un liderazgo que tendía al anquilosamiento, frente a una sociedad cubana, cuya organización y modos de sobrevivencia, en algunos puntos, lo estaban rebasando.

Así, de entonces a la fecha se han registrado en la isla una serie de acontecimientos políticos, sociales y culturales, a la par de otros de carácter estructural como la apertura de la economía cubana desde mediados de los 1990's, o coyunturales como el surgimiento del VIH/SIDA que, para el caso que nos ocupa, obligaron a diversos cambios que revelan tanto avances como resistencias, así como la complejidad del fenómeno de la discriminación de las minorías sexuales en la isla, considerando lo arraigado de este tema en la cultura cubana tradicional¹²².

Claro, algunos de ellos llevaban familia, no vamos a decir que un niño sea un lumpen, es una desgracia que un niño sea hijo de un lumpen, es una terrible desgracia. Pero la inmensa mayoría de la gente que estaba allí era de ese tipo: lumpen. *Algún flojito como dijo alguien (RISAS), algún descarado que estaba tapadito.* Ustedes lo saben, los Comités saben eso bien, mejor que nadie, saben que alguna gente de esa se coló también, que por cierto, son los que producen más irritación, los simuladores. Ahora, bueno, se abrió Mariel, y nosotros estamos cumpliendo estrictamente, rigurosamente, nuestra consigna: que todo el que desee marcharse para cualquier otro país donde lo reciban, que se marche (EXCLAMACIONES DE: "¡Que se vayan!"); y que *la construcción del socialismo, la obra revolucionaria, es tarea de hombres y mujeres libres. No olvidarse de este principio, no olvidarse de este principio, que tiene un gigantesco valor moral.*" Para aclarar el sentido de algunas afirmaciones, se debe señalar que en la jerga cubana "flojedad" se usa para referirse de forma peyorativa a ciertas "debilidades" como la homosexualidad.

- 122 Otro pasaje que ilustra lo enraizado de la homofobia en la cultura cubana es el siguiente, tomado de la autobiografía de Reinaldo Arenas, que relata sus vivencias en la comunidad cubana radicada en Miami: "Lo primero que me dijo mi tía cuando llegué (...) <Ahora te compras un saco, una corbata, te pelas bien corto y caminas de una manera correcta, derecha, firme (...)>. Desde luego, lo que quería decirme era que tenía que convertirme en todo un hombrecito machista. La típica tradición machista cubana en Miami ha logrado una especie de erupción verdaderamente alarmante. Yo no quise estar mucho tiempo en aquel lugar, que era como estar en la caricatura de Cuba; de lo peor de Cuba" (2004, 313).

En este contexto, un acontecimiento institucional relevante fue la creación en 1989 del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), encabezado por Mariela Castro (sobrina de Fidel e hija de Raúl Castro y Vilma Espín), que si bien en un primer momento tuvo sólo como objetivo contribuir a la educación sexual de la población, con el tiempo se ha ido consolidando como la institución que promueve un modelo de Educación Sexual Integral, la Salud Sexual y los Derechos Sexuales, además del eje en torno al cual se han venido promoviendo las transformaciones a favor de la diversidad sexogenérica en la isla. Un antecedente importante de este Centro fue el Grupo Nacional de Trabajo sobre Educación Sexual (GNTES), creado en 1972 a instancias de Vilma Espín, a la sazón presidenta de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), con el objetivo de diseñar e instrumentar el Programa Nacional de Educación Sexual (PRONESS), el cual iría introduciendo paulatinamente el enfoque de género y el de los derechos humanos como ejes transversales de sus propósitos. Cabe señalar que los dieciséis años que van del establecimiento del GNTES al del CENESEX, atestiguaron una serie de cambios que van desde la atención a los planteamientos de mujeres cubanas -por la vía de la FMC- para contar con información científica para la educación sexual de la niñez; la formación de terapeutas y educadores sexuales, y la atención de malestares asociados a disfunciones sexuales tanto femeninas como masculinas, hasta abrir las discusiones a favor de la despatologización de la homosexualidad y favorecer la atención a personas transexuales desde 1979, mediante el Ministerio de la Salud Pública (MINSAP)¹²³.

123 Entre las actividades específicas que tiene actualmente a cargo el CENESEX, además de las ya mencionadas, están las de asesorar a las instancias de la Administración Central del Estado sobre la transversalización de la educación integral de la sexualidad, la salud sexual y los derechos sexuales; dirigir la Comisión Nacional de Atención Integral a Personas Transexuales; desarrollar servicios científicos-asistenciales en las áreas de educación integral de la sexualidad, salud sexual y derechos sexuales; asesorar a los grupos de trabajo provinciales del PRONESS y a las cátedras de sexología y educación de la sexualidad de las instituciones de educación superior; diseñar materiales informativos y comunicacionales para promover la salud sexual, la prevención y la difusión de derechos, así como la investigación y celebración de eventos científicos y culturales en tales temas, entre otras. Para conocer más acerca de las labores del CENESEX, incluyendo el contexto histórico en que se estableció, véase la página del Centro, en particular el apartado *¿Quiénes somos?*: <http://www.cenesex.org/quienes-somos/>, así como el recuento realizado en la entrevista a su subdirector, Manuel Vázquez, en Hernández (2021).

De los alcances del CENESEX en materia de diversidad sexual nos habla, por ejemplo, el que se fuera institucionalizando el tratamiento al tema de la transexualidad, con un enfoque mucho más científico y diferente a la “atención medicalizada, biologicista y patologizadora” que instrumentó en un principio el MINSAP (Manuel Vázquez, *cit.pos.* Hernández, 2021). La atención actual incluye ayuda psicológica, tratamientos hormonales, asesoría jurídica, así como el apoyo para realizar operaciones de adecuación sexual, la primera de las cuales se llevó a cabo en 1988, aunque luego se retomaron hasta 2007, fecha desde la que se han hecho varias de ellas de manera gratuita, si bien al parecer han resultado insuficientes ante la demanda actual (se estima que en Cuba hay poco más de 4,000 personas transexuales)¹²⁴.

A pesar de tales avances, hasta el momento no se ha logrado aprobar una legislación que atienda de manera integral las problemáticas de las personas *trans*, incluyendo una ley de identidad de género, que el CENESEX ha venido promoviendo, por lo menos desde 2008. Al respecto, en agosto de 2022, mediante una Instrucción gubernamental, se autorizó a transexuales a cambiar de nombre en el carnet de identidad, lo que representó un avance con relación a la Instrucción de 2012, en la que tal trámite se limitaba a quienes se les hubiera practicado una cirugía de adecuación genital. No obstante, sobre el tema, activistas han destacado la imposibilidad de cambiar el nombre en el resto de la documentación oficial, lo que limita el acceso a derechos como educación, empleo, salud y participación social (en Gordillo, 2022).

Otra cuestión a señalar es el papel del CENESEX en el camino para excluir referencias homofóbicas de la legislación nacional, que empezaron a concretar en las reformas al Código Penal de 1997. Sin embargo, resistencias de varios tipos postergaron muchos de estos cambios y no sería, por ejemplo, sino hasta la promulgación de la nueva Constitución cubana, en 2019, que se logró hacer explícito,

124 El 4 de junio de 2008 se dio a conocer la resolución 126 del MINSAP, que señala que las personas que sean diagnosticadas como transexuales tendrán derecho a solicitar la cirugía para cambiar de sexo. Cabe señalar que tal resolución coincidió con el vigésimo aniversario de la primera cirugía de tal tipo realizada en la isla, por un equipo médico cubano, a Mavis Susel, actualmente activista de la FMC, y cuya experiencia de vida inspiró tanto un documental (*En el cuerpo equivocado*, 2010) y una película (*Vestido de novia*, 2014), dirigidas por Marilyn Solaya (Manuel Vázquez, *cit.pos.* Hernández, 2021).

en el artículo 42, el derecho a la no discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género, como ya se hacía en los casos de raza, color de piel, sexo, origen nacional y creencias religiosas. Cabe mencionar que previo a dicha modificación constitucional, en 2016, el VII Congreso del Partido Comunista de Cuba estableció la igualdad y la no discriminación como principio fundamental del Estado, haciendo mención expresa a la orientación sexual y a la identidad de género. Asimismo, recientemente el código penal cubano incluyó a la discriminación por identidad de género entre las agravantes de la responsabilidad penal, en los casos de violencia, asesinato y lesiones -por ejemplo, en este último caso se incrementan en un tercio los límites mínimos y máximos de la sanción- (Gordillo, 2022).

Un cambio más promovido por el CENESEX, con distintas repercusiones a nivel social, fue la organización el 17 de mayo de 2008 de la Jornada Cubana por el Día Mundial contra la Homofobia, con el apoyo del gobierno y la sociedad civil. El evento, que inició con una convocatoria abierta a toda la sociedad cubana, se extendió del 14 al 20 de mayo de ese año y tuvo como objetivo general contribuir al respeto a la libre y responsable orientación sexual e identidad de género. Asimismo, se promovieron acciones educativas para favorecer condiciones personales, familiares y sociales para permitir el pleno ejercicio de los derechos sexuales; dar visibilidad y combatir toda forma de discriminación y violencia por motivos de identidad genérica; propiciar el respeto y aceptación hacia las personas con VIH, además de promover las acciones y resultados del trabajo institucional en el marco del PRONESS, incluyendo el respeto a la dignidad plena de personas homosexuales, bisexuales y transgéneros.

Dicha jornada, cuyo evento central se realizó en La Habana y que se extendió a seis ciudades del interior, destacó por el contraste con la primera ocasión en la que se conmemoró el Día Mundial contra la Homofobia en la isla. En esa ocasión, mayo de 2007 (aquí me baso en la crónica del corresponsal de *La Jornada*, Gerardo Arreola, 2008), únicamente se programó una sesión de cine-debate, con la cinta *Los muchachos no lloran* (Kimberly Pierce, 1999), con una concurrencia de menos de cien personas, “en su mayoría participantes en alguno de los programas de diversidad sexual del CENSEX”. Al respecto, en una anécdota contada por Mariela Castro (narrada por Arreola), ella misma destacó cómo en aquella ocasión le tocó vivir la

crudeza de la intolerancia hacia las minorías sexuales, cuando transitó, junto con travestis y transexuales, las dos cuadras que separaban su oficina del cine donde se exhibió la película, percibiendo la violencia verbal espontánea hacia dichas personas.

Por ello es que destaca la jornada de 2008 –que por lo demás ha tenido continuidad hasta la fecha- en la cual se programaron diversos paneles sobre diversidad sexual; una feria del libro sobre género y sexualidad; campañas de prevención de enfermedades de transmisión sexual, incluyendo el VIH/SIDA, además de eventos culturales como cine, danza y teatro, entre otros. Un elemento a destacar es que, en contraste con lo que sucedía hasta aquel momento, a partir de la jornada de 2008 se ha permitido que la diversidad sexual se exprese libremente en las calles, con besos y abrazos, y en movilizaciones muy parecidas a los festivales del orgullo que se suceden en otros países. La situación señalada da cuenta, en buena medida, de la diferencia que representó para el colectivo LGBT+ cubano contar con el respaldo del gobierno en la organización de estos eventos, a partir de un lineamiento institucional específico, que ha ido ampliando sus alcances en el tiempo.

Ahora, por lo que se refiere a ir cambiando las percepciones de las personas con relación a la diversidad sexual, hay que mencionar el impacto que, con la llegada del nuevo siglo, empezó a tener en la sociedad cubana la apertura al tratamiento de estos temas, por ejemplo, en telenovelas exhibidas en los horarios de mayor audiencia (como la inclusión de una pareja lésbica en “El jardín de los helechos”), o haber puesto en el banquillo el tema de la bisexualidad en la serie “La cara oculta de la luna”, que incluso determinó que se programara una mesa redonda sobre el tema. También está el estreno en la televisión cubana, en mayo de 2007, de la película “Fresa y Chocolate” (de Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío), si bien a 14 años de realizada, la cual da voz a los homosexuales y a los intelectuales afectados por el proceso de parametración. No está de más subrayar el tremendo impacto que causó el estreno de dicho filme en diciembre de 1993, tanto dentro como fuera de la isla, en un momento en que el régimen posrevolucionario buscaba en buena medida reivindicar su imagen para favorecer una mayor apertura y los contactos con el exterior. Finalmente, destaca también el evento celebrado en diciembre de 2006 para anunciar la publicación de una nueva edición de *Paradiso*, por la editorial Letras Cubanas, que sirvió para reivindicar

al escritor José Lezama Lima, quien resultó marginado en el proceso de parametración de los 1970's, y a un texto que cuando se publicó, en 1966, fue demeritado "por exaltar el homoerotismo".

Sin embargo, como bien reconoció en aquellos años la propia Mariela Castro, tales acontecimientos daban cuenta de que los cubanos estaban "más relajados, pero no más tolerantes", con relación a las expresiones de la diversidad sexual en la isla. Ejemplos de la persistencia de actitudes homofóbicas en la población cubana fueron las reacciones en los debates que siguieron a la proyección de las telenovelas referidas arriba, con frases de indignación o de franca discriminación hacia las personas con una orientación sexual diferente a la heterosexual.

Por lo que se refiere al liderazgo cubano, también se fueron haciendo perceptibles algunos cambios, por ejemplo, en las declaraciones de Fidel Castro, quien para 1992 ya señalaba a Tomás Borge, en el libro *Un Grano de Maíz*: "No veo la homosexualidad como un fenómeno de degeneración, sino lo veo de otra forma. El enfoque que he tenido es de otro tipo: un enfoque más racional, considerándolo como tendencias y cosas naturales del ser humano que, sencillamente, hay que respetar" (en Borge, 2016, 226). Adicionalmente, se comenzaron a registrar declaraciones a diferentes niveles del gobierno cubano reconociendo errores en las políticas hacia los homosexuales¹²⁵.

No obstante, se debe indicar que en las mismas declaraciones de Fidel Castro es posible identificar un tema que, al parecer, no se ha subrayado lo necesario, que es el tradicional machismo aún vigente en la sociedad cubana y que ni el propio régimen revolucionario supo (o incluso no es claro si se lo planteó), combatirlo deliberadamente, considerando que, en buena medida, su discurso tendió en algún momento a reforzarlo; veamos:

125 Por ejemplo, en una entrevista durante a una visita a México en 2002, el presidente de la Asamblea Nacional de Cuba, Ricardo Alarcón, señaló lo siguiente: "Reconozco que en un periodo sí hubo actitudes discriminatorias con relación a los homosexuales y con relación a los practicantes religiosos. Nunca contra la mujer y contra los negros, en eso desde el principio, la revolución fue liberadora, pero reconocemos que ha habido insuficiencia en ambos terrenos. En cuanto a los homosexuales ha habido errores y en cuanto a la religión, sectarismo" (*La Jornada*, 17 y 18 de marzo, 2002).

Te digo (Tomás, dice Fidel,) que ha habido bastantes prejuicios en torno a todo eso (la homosexualidad), es la verdad, es la realidad, no lo voy a negar, pero ha habido otros prejuicios de otro tipo contra los cuales nosotros más bien centramos la lucha. Había, por ejemplo, una forma diferente de juzgar la conducta personal del hombre y la mujer (...). Tuve que combatir duro, fortísimo, contra arraigadas tendencias enraizadas que no eran producto de una prédica o de una doctrina elaborada sobre eso, o de una educación en ese sentido, sino todos estos conceptos machistas y prejuicios que existían en el seno de nuestra sociedad (en Borge, 2016, 227).

Al respecto, se debe destacar que, hasta la fecha, es ampliamente reconocido tanto por parte de actores nacionales como extranjeros -incluyendo algunos órganos de Naciones Unidas que en otros temas han criticado la situación de los derechos humanos en la isla-, el hecho de que el régimen cubano ha mejorado en mucho el entorno para las mujeres mediante el cumplimiento de diferentes objetivos asociados a la promoción de la igualdad de género y el empoderamiento femenino (véase, por ejemplo, el informe del PNUD, 2005). Sin embargo, con relación al machismo y el tipo de debates que Fidel identificó como cosa del pasado, es evidente que éstos siguen siendo parte de una cultura fuertemente arraigada en la sociedad cubana y que están, por tanto, entre las tareas pendientes.

Por ejemplo, en el informe del PNUD señalado arriba, se recomienda al gobierno cubano continuar trabajando para profundizar el cambio en las representaciones sobre los roles tradicionales y estereotipos de lo masculino y lo femenino en la isla, así como en los factores y concepciones culturales que los determinan, por sus efectos nocivos en el bienestar de las mujeres. Tales señalamientos resultan particularmente relevantes, ya que en el país caribeño todavía se registran problemáticas de género propias de una sociedad patriarcal, como la violencia multifactorial en contra de las mujeres y la niñez; desigualdad de género; estereotipos sexistas; subrepresentación en altos puestos del sistema político y órganos de gobierno, o fenómenos como la prostitución femenina (las llamadas “jineteras”). Asimismo, está el hecho de que Cuba no ha logrado romper con la lógica de la feminización de la pobreza, presente a nivel internacional, ya que se ha documentado que en particular las crisis recientes de la economía cubana han golpeado de manera especial a las mujeres.

En efecto, sobre el tema de la desigualdad de género un Informe del PNUD (2020), indica que, de acuerdo con el Índice de Desarrollo de Género, que mide las desigualdades en dicho rubro con base en tres dimensiones: salud (medida por la esperanza de vida); educación (medida por los años de escolaridad), y el control sobre los recursos económicos (medido, por el INB per cápita), Cuba tiene un nivel de desigualdad mayor al del promedio de ALC. Una situación diferente se identifica en el Índice de Desigualdad de Género, que refleja las inequidades en tres dimensiones: salud reproductiva (tasa de mortalidad materna y tasa de fecundidad en adolescentes); empoderamiento (porcentaje de escaños parlamentarios ocupados por mujeres), y actividad económica (tasa de participación de hombres y mujeres en la fuerza de trabajo), y en el que la isla tiene una situación más favorable que el promedio de la región, excepto en el caso -no poco significativo- del último rubro señalado, ya que la participación de las mujeres cubanas en la fuerza de trabajo es del 41%, mientras que el promedio regional es del 52%.

Los contrastes señalados se dejan ver también en otro Informe del PNUD (2021), en el que se destaca que “En Cuba, la estructura productiva, la persistencia de estereotipos, los roles de género y la configuración de las familias, continúan naturalizando las actividades domésticas y de cuidado para las mujeres, como un deber y una responsabilidad gratuita”, además de que si bien en Cuba las mujeres han progresado, ello ha sido a un alto costo de sacrificio personal, “por la doble jornada en el empleo y la casa” (p. 181). En este último informe también se citan los resultados de la Encuesta Nacional sobre Igualdad de Género realizada en Cuba en 2016, la que muestra que “las mujeres trabajan más que los hombres, y la distribución del tiempo es desigual en cuanto a las actividades domésticas y de cuidados”, además de que se siguen “reproduciendo y perpetuando en los hogares los roles naturalizados para las mujeres, como cocinar, lavar la ropa, limpiar la casa, cuidar familiares en la casa o en hospitales, llevar a los hijos al médico (y) cuidar a los niños cuando están de vacaciones” (PNUD, 2021, 189).

Si bien en este último informe del PNUD hay varios hallazgos más en el sentido mencionado, sólo retomaremos uno adicional, el cual subraya que, cada vez más, las mujeres se integran al desarrollo económico, social y político en Cuba, pero

“sin abandonar la responsabilidad del hogar, que además en los últimos años se ha intensificado por restricciones económicas del país y por los efectos del envejecimiento poblacional” (2021, 191). Para finalizar esta reflexión, se debe destacar que, respecto a la participación de la mujer cubana en el espacio público, de acuerdo con un informe de la Asamblea Nacional del Poder Popular (Moreno, 2022), Cuba es el segundo país en el mundo con mayor número de mujeres en su parlamento (53.4% del total), sólo después de Ruanda (61.3%). A pesar de ello, es identificable una clara subrepresentación en el caso de los puestos de mayor nivel jerárquico en los órganos de gobierno, en particular el Buró Político del Comité Central del Partido Comunista de Cuba (3 mujeres de 14 puestos, 21%), o en el Consejo de Ministros, donde el Primer Ministro y 5 de los 6 Viceprimeros Ministros son hombres, además de que de los 26 ministros sólo 7 son mujeres (27%), lo cual destaca si consideramos que de la población total de Cuba las mujeres representan el 50.4%.

Ahora, de que sobre estos temas también hay claroscuros a nivel de la cúpula cubana, da cuenta la declaración de Mariela Castro respecto a que en su país no existen los feminicidios, “*Porque Cuba no es un país violento, y eso sí es un efecto de la Revolución*” (en Álvarez, 2015). Al respecto, y en sentido contrario a tales declaraciones, existen testimonios recientes que han dado a conocer la violencia de género que se hizo patente en el contexto de la pandemia de la COVID-19 en Cuba, uno de los cuales se titula sugerentemente “Mi casa, mi tumba” (Oliva, 2020), en el que se documentan 17 casos de feminicidios y 3 infanticidios, que tuvieron lugar en el hogar o en entornos familiares de las víctimas, en el periodo de aislamiento social decretado por el gobierno cubano entre marzo y octubre de 2020. Por su parte, la plataforma #yositecreoenCuba, estableció en marzo de 2020 una “Línea de atención integral a personas afectadas por violencia machista”, la cual en sus primeros 4 meses de operación acompañó a 30 mujeres (de entre 18 y 70 años de edad) por violencia física, psicológica, policial, sexual y un caso de violencia obstétrica (Oliva, 2020). Cabe indicar que dicha plataforma cuenta con un *Observatorio de Feminicidios*, que a lo largo de 2020 documentó un total de 29 casos, además de 3 feminicidios

infantiles y un niño asesinado por violencia vicaria. Asimismo, se registran casos de violencia sexual contra mujeres y niñas e intentos de feminicidio¹²⁶.

No se omite señalar que los últimos datos mencionados forman parte de la *Declaración Conjunta para Exigir el Estado de Emergencia en Cuba por Violencia de Género*, dada a conocer en la plataforma que nos ocupa en febrero de 2021, en la que se incluyen una serie de demandas a las autoridades cubanas para prevenir, atender y documentar los feminicidios, incluyendo la tipificación de este delito en el Código Penal. Sobre este último punto, se debe asentar que la nueva versión de dicha legislación, que se dio a conocer en mayo de 2022 por parte de la Asamblea Nacional del Poder Popular (ANPP), hace mención por primera vez a la violencia de género, incluso de manera transversal, pero no a la figura del feminicidio, a pesar de la propuesta en tal sentido presentada por un bloque encabezado por Mariela Castro, en su calidad de diputada¹²⁷.

En los debates sobre estos temas, se mencionó que en 2016 la incidencia de feminicidios en Cuba era de 0.99 por 100,000 mujeres de 15 años o más -porcentaje menor al promedio de la región, que en 2017 fue de 1.6 (Oliva, 2020)- y que alrededor del 40% de las mujeres cubanas han señalado haber sufrido violencia en algún momento de su vida, porcentaje similar al promedio global. Para concluir esta revisión, cabe apuntar que, citando un análisis sobre los feminicidios en 2016, Oliva destaca que el 39% de los asesinatos de mujeres cubanas en aquel año fueron perpetrados por sus parejas o ex parejas, cifra mayor al promedio en el mundo en 2017, que era del 34.5%, situación que da lugar a la aseveración de esta autora de que “en Cuba es más probable que tu casa se convierta en tu tumba si eres mujer” (Oliva, 2020).

126 Con relación a otras modalidades de violencia en contra de mujeres y niñas, en el *Informe Nacional de Cuba sobre Trata de Personas 2021*, dado a conocer por la cancillería cubana, se señala que en ese año se juzgaron 10 casos por delitos con rasgos típicos de trata de personas (entendida como la explotación forzada de personas o de menores de edad), siendo niñas las víctimas en todos los casos (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Cuba, 2022).

127 En los debates sobre las reformas al Código Penal, Mariela Castro hizo referencia a las diferencias entre el femicidio o asesinato de mujeres, y el feminicidio que, de acuerdo a su explicación, denomina “al conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que conllevan crímenes y desapariciones y que permiten considerarlos como crímenes de lesa humanidad, de acuerdo con los conceptos desarrollados por la feminista mexicana Marcela Lagarde” (Más, 2022). Para abundar en la diferencia entre femicidio y feminicidio véase, por ejemplo, Lagarde (2006).

Así, mientras el actual régimen cubano no se plantee expresamente la necesidad de romper con la lógica del machismo extremo, que si bien tiene añejos antecedentes en la cultura latinoamericana, también fue profundizado por el discurso del “hombre nuevo” promovido por la Revolución, será muy difícil seguir avanzando para lograr la equidad para las mujeres en Cuba y en especial, en el caso que nos ocupa, para las minorías sexuales¹²⁸. Lo anterior debido a que, como hemos visto hasta ahora, si bien se registran avances, también se identifican resistencias para concretar mayores cambios en estos temas, como lo ejemplifica el que no se discuta abiertamente la posibilidad de establecer en la isla un órgano que agrupe, organice y otorgue identidad al colectivo LGBT+ cubano.

Si bien hasta hace unos años la única forma que tenían para organizarse las minorías sexuales en Cuba era mediante los grupos de lucha contra del SIDA y los foros de reflexión del CENESEX, actualmente lo hacen preferentemente en torno a las *Redes Sociales Comunitarias* de esta institución, como espacios constituidos “para dialogar con la sociedad civil organizada que ha decidido conectarse con la institucionalidad” (Manuel Vázquez, *cit.pos.* Hernández, 2021). Tales redes se comenzaron a establecer a principios de este siglo y actualmente son seis, en las que participan más de 4,000 activistas: Red de Jóvenes por la Salud y por los Derechos Sexuales; Red de personas transgénero y sus familias (TransCuba); Red de mujeres lesbianas y bisexuales; Humanidad por la Diversidad (HxD); la Red de Juristas por los Derechos Sexuales, y la Red de Trabajadores Sociales, la mayoría de las cuales tienen sedes en las diferentes provincias del país.

Sobre el tema, es menester recordar que las reivindicaciones de género que finalmente serían codificadas por la Revolución, en particular a partir de la creación de la Federación de Mujeres Cubanas en 1960, tienen como antecedente remoto la organización femenina en la isla desde principios del siglo XX. Sobre el tema, como bien señaló en su momento Mariela Castro:

128 Con relación a los antecedentes remotos del machismo en Cuba, Fidel Castro señaló lo siguiente: “Hay todavía machismo en nuestro pueblo, creo que en un nivel mucho más bajo que en cualquier otro pueblo de América Latina, pero hay machismo. *Eso ha formado parte de la idiosincrasia de nuestro pueblo durante siglos y tiene orígenes múltiples, desde la influencia árabe en España hasta otras influencias de los propios españoles, porque nosotros el machismo lo recibimos de los conquistadores, como recibimos otros muchos malos hábitos*” (en Borge, 2016, 225).

Cuba es considerada uno de los países más avanzados del mundo por las garantías que ofrece el Estado al ejercicio de los derechos sexuales de la población, y en especial de las mujeres. *Estos logros son resultados de las luchas históricas de las mujeres con el apoyo de otras fuerzas progresistas, son resultado del accionar de la FMC y las políticas de la Revolución* (en Rojas, 2017).

A pesar de ello, respecto a la diversidad sexogenérica Mariela Castro ha indicado: más que organizarse, considero que los gay y las lesbianas debieran intentar una estrategia de integración mayor a los espacios sociales, porque ‘organizarse’ también podría conducir a un episodio de autosegregación, de aislamiento y no de mayor vinculación social y naturalización de su condición sexual al interior de la sociedad (en Jiménez, 2003).

Tales señalamientos dan cuenta de un debate nada menor, que hace referencia a la mejor manera de integrar a una minoría segregada: si a partir de la codificación de su condición “especial” en las reglamentaciones correspondientes, con el respaldo de organizaciones que impulsen tales modificaciones, o mediante su integración a un proyecto amplio de cambio social, que haga de la igualdad y la justicia social su máxima aspiración. Hasta hoy el caso cubano nos muestra que, a pesar de las resistencias existentes, la diversidad se ha venido abriendo espacios en una sociedad con una cultura muy compleja, por la cantidad de influencias que ha convocado históricamente: culturas originarias, colonización, inmigración africana, además de modelos hegemónicos extremos, como lo fue en su momento el español, y posteriormente el estadounidense y el soviético, entre otras.

En el caso de la construcción de las identidades sexuales, lo anterior favoreció, por un lado, prácticas sexuales bastante flexibles (que denotan, por ejemplo, la escasa influencia de la religión católica en la isla) y, por el otro, la construcción de identidades de género extremas, que podrían reflejar, incluso, el aislamiento de la sociedad cubana respecto a otros estilos de recrearlas en contextos sociales diferentes, situación que se ha hecho evidente al analizar los estilos de vida de parejas homosexuales y lesbianas en la isla, las cuales en buena medida reproducen a su interior los estereotipos tradicionales de los roles masculino y femenino¹²⁹. Es en este contexto

129 En una crónica publicada el 4 de agosto de 2002, Gerardo Arreola, corresponsal de *La Jornada*, hace referencia a una tesis que le valió el título universitario en psicología a Aldnay Maqueira González, con el título “Más allá del género: seis historias de la familia contracultural”. Entre las conclusiones a destacar de esta investigación, que analizó los estilos de vida de seis parejas homosexuales (tres de mujeres y tres de hombres), está la marcada tendencia de éstas a reproducir los papeles tradicionales de la unión heterosexual.

que se observa muy difícil que el fenómeno del machismo aún presente en la sociedad cubana se revierta, en buena medida porque tampoco se identifica una estrategia deliberada para combatirlo, para favorecer una mayor integración tanto de las mujeres como de los disidentes sexuales.

De que en este último caso sigue habiendo pendientes importantes hasta la fecha (además de los mencionados hasta ahora), es indicativo también el proceso de consultas que llevó a modificar la Constitución cubana en 2019, en cuyo proyecto, en el artículo 68, se fijaba el matrimonio como la unión concertada voluntariamente entre dos personas, sin distinción de sexo o género¹³⁰. Como bien hacen notar Tamayo, Carrillo y Lima, tal artículo fue el que más opiniones suscitó, alrededor del 25% del total de las emitidas por parte de la población (2019, 8). Finalmente, dicho artículo no se incorporó en el texto aprobado, por lo que fue mediante un transitorio que se estableció que, atendiendo a la Consulta Popular realizada, la ANPP tendría dos años para iniciar la consulta y referendo del proyecto de Código, en el que figuraría la forma de constituir el matrimonio.

Fue así que, después de más de diez años de haberse presentado por primera vez la propuesta de matrimonio igualitario en Cuba, éste se posibilitó mediante el nuevo Código de las Familias, ratificado en referendo realizado el 25 de septiembre de 2022, con el 67% de los votos (3,936,790) y el 33% en contra (1,950,090), después de una intensa campaña por parte del gobierno y activistas a favor del SI. El documento entró en vigor el día 27 de septiembre al ser firmado por el presidente de la ANPP y el presidente de la República, por lo que ahora resta dar seguimiento a su instrumentación, para lo cual se requiere la modificación de diversas legislaciones.

Si bien este acontecimiento fue recibido con regocijo -y con toda razón- por el colectivo LGBT+, no sólo en la isla sino incluso más allá de sus fronteras, en la medida en que posibilita otros derechos como el de adopción, gestación solidaria,

130 El texto propuesto establecía lo siguiente: “El matrimonio es la unión voluntariamente concertada entre dos personas con aptitud legal para ello, a fin de hacer vida en común. Descansa en la igualdad absoluta de derechos y deberes de los cónyuges, los que están obligados al mantenimiento del hogar y a la formación integral de los hijos mediante el esfuerzo común, de modo que este resulte compatible con el desarrollo de sus actividades sociales” (Proyecto de Constitución de la República de Cuba, 2018, *cit.pos.* Tamayo, Carrillo y Lima, 2019).

reconocimiento a más de dos padres o madres y determinación del orden de los apellidos, entre otras cuestiones, también parece importante realizar algunas consideraciones acerca del contexto en el que se aprobó el código que nos ocupa. En primer término, la más obvia, y es que el código recibió casi dos millones de votos en contra, lo que habla de que alrededor de un tercio de los votantes podría no estar de acuerdo con situaciones como las mencionadas. Asimismo, habría que identificar cuánto de la aprobación se debe específicamente a tales temas y cuánto al hecho de que incluye diversos beneficios para la población cubana, como la protección a las infancias, adolescentes, adultos mayores y personas con capacidades diferentes; tipificación de la violencia y la discriminación en el ámbito familiar; introducir la figura de responsabilidad parental en lugar de la de patria potestad; posibilidad de que los abuelos adquieran responsabilidad parental sobre sus nietos; incorporación de madrastras y padrastros como tutores; obligaciones alimentarias; y administración y disposición de bienes, entre otros. Finalmente, habría que considerar el decidido respaldo del Estado cubano a esta iniciativa, con una campaña que incluso se identificó como desigual a favor del SI, llegando a interpretarse igualmente como una validación al régimen político existente, en momentos en que es evidente el descontento de algunos sectores de la población, en especial ante la difícil coyuntura económica provocada por las tradicionales insuficiencias de la economía cubana, así como por la pandemia de la COVID-19 y la guerra entre Rusia y Ucrania.

Así, la aprobación del Código de las Familias no puede leerse de manera lineal como un cambio de fondo en las percepciones de la sociedad cubana en torno a la diversidad sexogenérica, sino verlo como una etapa más de los muchos retos que se requieren superar para integrarla en términos de igualdad. De acuerdo a lo anterior, habría que cuestionarse, entonces, respecto a si efectivamente no hace falta que exista en Cuba una organización que impulse específicamente los intereses del colectivo LGBT+, con objeto de favorecer de las instituciones del Estado un mayor compromiso y presionar así a cambios más profundos en la cultura de discriminación a la diversidad sexogenérica que aún prevalece en el país caribeño.

A este respecto, es menester considerar la dificultad que ha demostrado el régimen revolucionario para aceptar organizaciones de todo tipo fuera del ámbito estatal, como lo ejemplifica el caso de lo que se conoce genéricamente como la “disidencia cubana”, en virtud de lo que ello puede significar para el debilitamiento del régimen, en especial porque ya se ha probado que este tipo de organizaciones pueden ser punta de lanza de intereses fuera de la isla, en particular de los estadounidenses. Así, será muy difícil que desde el gobierno cubano se apruebe una organización del colectivo LGBT+, la que “sería muy difícil de controlar”¹³¹.

No se omite señalar que desde la perspectiva de algunos activistas sí se requeriría una mayor apertura para la organización más allá de las estructuras gubernamentales, para empujar iniciativas pendientes, como legislaciones en contra de la discriminación por orientación sexual e identidad de género o para el reconocimiento específico de la identidad de género. No obstante, la vulnerabilidad e ilegalidad de las organizaciones LGBT+ fuera del ámbito estatal les impide cabildearlas o gestionar campañas públicas a favor de estas y otras reglamentaciones¹³².

Es debido a lo anterior que, a mediano plazo, las perspectivas para un cambio sustancial a favor de las minorías sexuales en Cuba dependerán en mucho de los

131 De acuerdo con Tomás Fernández (2005), a quien se atribuye la expresión entrecomillada, no han sido pocos los intentos para fundar una organización de homosexuales en Cuba, pero sin pasar nunca de ese nivel. “El único, que tal vez pudiera ser evaluado de forma diferente y que es de sumo interés para estudiar y comprender las alternativas para la sobrevivencia de los grupos marginados, y en particular de los homosexuales, es la Organización Nacional de Entendidos (ONE)”, la cual se generó al no haber lugares de entretenimiento para los “entendidos” (homosexuales), por lo que se empezaron a efectuar fiestas de manera clandestina. Según Fernández, la ONE tuvo una vida activa entre 1996 y 2001; no obstante, dado su carácter eminentemente de entretenimiento y la superficialidad con la que se trataban sus temas, no llegó a llamar la atención de las autoridades. Al parecer la organización se detectó de forma casual y la reacción de las autoridades dio cuenta –según Robaina- de “un cambio del tratamiento legal de la homosexualidad por parte del estado cubano”, ya que sólo se multó a los organizadores y se les confiscaron materiales. A pesar de ello, posteriormente la ONE se fue diluyendo.

132 Según Maykel González, activista LGBTI cubano, actualmente son evidentes las limitantes que tienen sus pares fuera del ámbito gubernamental para organizarse e impulsar iniciativas a favor de dicho colectivo, debido a la carencia de otros derechos como la libertad de expresión, asociación e información. Estaría también el acoso oficial para desalentar a activistas fuera del ámbito del CENESEX, al que se identifica como excluyente de otras opciones originadas desde la sociedad civil. Ello ha determinado que el movimiento LGBTI cubano sea “pequeño y disperso”, a lo que habría que aunar la situación de ilegalidad en que les coloca el que “no funcione el Registro de Asociaciones ni se cumpla la Ley de Asociaciones”. Tal escenario “ha propiciado la extinción de algunos grupos y la decadencia de la mayoría” (en Pérez Damasco, 2018).

alcances del proceso de reformas en que ha estado enfrascado el régimen revolucionario desde hace algunas décadas, incluida la actualización del modelo económico, y para lo cual también ha sido definitiva la presión de una sociedad cubana que pugna por una mayor democratización y más altos niveles de bienestar. Asimismo, será importante la influencia de Mariela Castro en la estructura actual del poder en Cuba y la labor que siga realizando el CENESEX para un cambio cultural en temas vinculados con la sexualidad.

No obstante, a largo plazo se cuenta especialmente con las estrategias que siga desplegando el colectivo LGBT+ cubano para abrirse paso y dejarse sentir en la isla, como lo ha hecho hasta ahora, aún a contracorriente. Dicha situación, aunada al hecho de que los cambios a favor de la diversidad sexogenérica, si bien lentos, se han realizado con el respaldo del Estado cubano, permiten vislumbrar una nueva etapa para las minorías sexuales en ese país que, no obstante, para que tenga un mayor alcance, tendrá que insertarse en un proyecto amplio para cambiar de fondo el ordenamiento de género patriarcal que prevalece y que en muchos sentidos aún no es muy distinto al que priva en otras naciones latinoamericanas y caribeñas, incluyendo las percepciones culturales que han limitado hasta ahora que se erradique del todo la discriminación a las expresiones de la diversidad sexual y de las identidades de género en Cuba.

Conclusiones

La realidad de discriminación y violencia que siguen enfrentando hasta la fecha quienes forman parte de la diversidad sexogenérica en América Latina y el Caribe, hace necesario seguir analizando las distintas aristas de esta problemática, incluyendo la que se propuso inicialmente en este trabajo, respecto a conocer más acerca de cómo se han vivido tales situaciones a lo largo del tiempo en la región y si es posible, a la luz de ello, identificar elementos que favorezcan una mayor inclusión de las minorías sexuales en nuestras sociedades. La revisión realizada nos ha dejado ver los contrastes que se pueden identificar en diferentes momentos de la historia a lo largo del continente, entre los posicionamientos que han tenido poblaciones latinoamericanas y caribeñas frente a los temas estudiados y que, lejos de los binarismos propios de la cultura occidental u occidentalizada de sociedades como las nuestras, bien los podemos pensar como un continuo, que va desde el franco rechazo y la violencia extrema, hasta la permisividad e, incluso, la legitimación, de acuerdo a las características de sus respectivos ordenamientos de género, es decir, de la forma distintiva en que se relacionan los géneros en una sociedad, a la luz de su contexto económico, político, social y cultural.

Lo anterior nos permitió confirmar uno de los planteamientos centrales que se formularon al inicio del trabajo, respecto a verificar la utilidad que tiene la perspectiva de género para analizar las maneras en las que diferentes sociedades de la zona incorporaron a su lógica de funcionamiento, o no, la diversidad de prácticas e identidades sexuales características del ser humano, en función de cómo las interpretaron en el contexto de sus respectivas cosmovisiones y de su organización económica, política y social. Vimos, por ejemplo, que en varios pueblos originarios las visiones acerca de una dualidad creadora jugaron un papel relevante para incorporar socialmente a quienes representaban en sí mismos esa cualidad dual en sus prácticas sexuales y, en especial, en sus identidades de género (hombres-mujer y mujeres-hombre), favoreciendo su participación en la reproducción de su respectivo orden económico, político o religioso, aprovechando, entre otras cuestiones, su capacidad para utilizar atributos vinculados lo mismo a la masculinidad que a la feminidad.

En aquellos casos en que las visiones sobre la dualidad, o respecto a los estereotipos de género, institucionalizaron solamente las uniones entre hombres y mujeres (partiendo particularmente del principio de la complementariedad entre los sexos), la diversidad sexogenérica debió enfrentar la marginación y la violencia a diferentes escalas, incluyendo la pena capital.

No obstante, no sería sino con la conquista y posterior colonización que esta heterogénea realidad tendería a homogeneizarse mediante la imposición a sangre y fuego de un ordenamiento de género con diferencias sensibles respecto a los que caracterizaron a muchos de los pueblos originarios, sentando las bases de los sistemas cisheterosexistas que hoy predominan en Latinoamérica y el Caribe. A pesar de ello, los esfuerzos que se realizan con base en la perspectiva de género y en particular para visitar desde la óptica de la diversidad sexogenérica disciplinas como la historia, la antropología y la etnografía, entre otras, están favoreciendo la recuperación de testimonios sobre la variedad de prácticas e identidades identificables en muchas de las sociedades ancestrales y que, inclusive, en virtud de la legitimidad que fueron ganando algunas de ellas, han subsistido hasta la actualidad, llegando a constituir, incluso, en referentes positivos para la construcción de identidades diversas tanto en nuestros países como a nivel internacional, como el caso de las identidades *muxe*, *reneke* y *nawiki*, así como las *two spirits*, entre otras.

Tales ejercicios están permitiendo cuestionar también verdades que se consideraron absolutas por mucho tiempo, como la similitud entre las visiones que sobre la homosexualidad tenían los conquistadores y naciones originarias como los nahuas (en particular el pueblo mexica). Así, con base en nuevos acercamientos a fuentes tradicionales y otros hallazgos, se ha podido evidenciar el trato diferenciado que se daba a la homosexualidad en las diversas regiones y pueblos de Mesoamérica, entre los diferentes estratos sociales, así como en los distintos espacios -públicos y privados- de esas comunidades, escenarios que, como vimos, se pueden extrapolar a otros lugares en el continente. Ello da cuenta de una heterogeneidad y complejidad que dista mucho de las simplificaciones tradicionales que ya sea por desconocimiento, por miradas tergiversadas o por franca homofobia, negaron la posibilidad de constituir

paradigmas culturales ancestrales o referentes simbólicos de identificación positiva para las minorías sexuales en nuestra región.

En la revisión realizada, se constató, asimismo, la necesidad de que investigaciones como la que nos ocupa partan de una perspectiva amplia acerca del abanico de posibilidades que comprende la diversidad sexogenérica (incluyendo la orientación sexual, la identidad y expresión de género, así como la diversidad corporal), para evitar algunos sesgos como los se aprecian hasta ahora, tales como interpretar, por ejemplo, como homosexualidad lo que pudieran ser prácticas de travestismo o de intercambio de roles (y que pudieran no incluir necesariamente el contacto sexual, como en el caso de ritos religiosos o prácticas de guerra), o la situación comentada en el texto acerca de los equívocos a que podría llevar el interpretar como hermafroditismo lo que pudieran ser prácticas sexuales o identidades o expresiones de género diversas. Ello invita, igualmente, a reflexionar acerca del contexto (económico, político o religioso) en el que se realizaron tal tipo de prácticas culturales, incluyendo el ordenamiento de género al que corresponden.

La situación descrita cobra relevancia, considerando que cada vez es más notorio que a la par de las movilizaciones indígenas que existen en la región, también está levantando la voz la diversidad sexogenérica en pueblos originarios, haciendo evidente la variedad de roles sociales, orientaciones sexuales, así como de identidades de género (incluyendo las *no binaries*), en particular para visibilizar las problemáticas específicas que enfrentan, tanto al interior de sus comunidades, como a nivel de las políticas y espacios públicos de sus respectivos Estados. De que tal situación es problemática igualmente para el propio movimiento LGBTQ+, nos lo demuestran los llamados que han hecho identidades ancestrales diversas para que se les reconozca y se consideren sus demandas ante las formas particulares de exclusión que deben enfrentar, incluyendo un aspecto que puede parecer menor (pero que ejemplifica lo que estamos señalando) y es el que, en buena parte del mundo, aún no se les incluya en el acrónimo que identifica a la diversidad sexogenérica, así como en las demandas a favor de este colectivo.

Regresando al tema de las características que se aprecia se podrían considerar en investigaciones como la realizada, parece necesario que, de la mano de lo que ha planteado al respecto la perspectiva de género, se haga énfasis en la identificación de los sesgos que puedan resultar de las miradas etnocentristas y cisheterosexistas que caracterizan a muchas de las fuentes disponibles para documentar estos temas, ejemplo de lo cual son las de los cronistas de la conquista y colonización de América, pero que, como apreciamos en esta investigación, también pueden caracterizar a textos mucho más contemporáneos. Por ello, es de confiar también que, en lo posible, se reconozca la subjetividad de quienes generan dichas fuentes de consulta (e incluso la que anima a nuestra propia investigación), para identificar cuando se está siendo parte incluso, de manera deliberada o no, de los afanes reivindicatorios (o demeritorios) ya sea de los pueblos originarios o de la propia diversidad sexogenérica, o realizando extrapolaciones o generalizaciones que poco ayudan a entender la compleja realidad que sobre estas cuestiones nos han heredado las múltiples influencias identificables en los comportamientos sexogenéricos diversos de las poblaciones de la zona. Como vimos, esta situación de adscribirse a tales afanes, parece ser también característica de trabajos que se realizan sobre temas vinculados no sólo con la diversidad sexogenérica, sino también con la conquista y sus consecuencias.

Por lo que se refiere en particular a la importancia de identificar las diferentes influencias que han conformado la manera distintiva cómo se ha construido la diversidad sexual y de género en nuestras sociedades, parece relevante seguir investigando para conocer, además de las tradiciones propias de los pueblos originarios, también las diferentes modalidades de colonización que llevaron adelante españoles y portugueses (aunque también los ingleses, franceses y holandeses), además de la incorporación de las costumbres de la así llamada “tercera raíz”, es decir, las influencias de los pueblos africanos que llegaron al continente inicialmente como parte del proceso de conquista. Así, se estima que en tanto se vaya sabiendo más acerca de la manera peculiar cómo se fue formando el amplio mosaico de expresiones de la diversidad sexogenérica en nuestras sociedades, contaremos con mayores elementos para contrastar, cuestionar y desmontar el ordenamiento de género

cisheterosexista que se volvió hegemónico después de la conquista y que provocó históricamente la discriminación y los diferentes tipos de violencias en contra de las minorías sexuales en la región.

Ahora, teniendo presente la pregunta de cuáles podrían ser los ejes para favorecer un cambio de fondo en el ordenamiento cisheteronormativo que prevalece en nuestros países, en este trabajo nos propusimos reflexionar acerca de cómo se llegó a incorporar, o no, la problemática de la desigualdad enfrentada por las minorías sexuales en las agendas de cambio social de los movimientos de izquierda en la región, en particular en momentos como la segunda mitad del siglo XX, en que las primeras se comenzaron a organizar y a tener una mayor presencia política para ganar espacios y conquistar libertades y derechos negados hasta ese momento. Así, en el recuento realizado, se identificaron las contradicciones que se generaron en las movilizaciones de izquierda que, si bien tanto en el plano institucional como en el armado, propugnaban a favor de la igualdad, en la mayor parte de los casos no incluyeron en aquel momento entre sus reivindicaciones las de los disidentes sexuales. La situación mencionada destaca de manera especial, al considerar que muchas de tales movilizaciones de la época fueron respaldadas tanto por individuos como por colectivos vinculados con la diversidad sexogenérica, cuyas agendas, igual que sucedería con el caso de las mujeres, fueron dejadas de lado, al apreciárseles como no prioritarias, e incluso como revisionistas.

Si bien se está consciente de que el contexto político, económico y social ha sido especialmente adverso para los movimientos de izquierda en la región, por lo cual han debido priorizar demandas para abrirse paso, lo que nos parece importante resaltar aquí es, por un lado, el hecho de que sí hubo organizaciones sociales con agendas contestatarias que acuerparon a las minorías sexuales, al asumir que sus peticiones a favor de la libertad y el derecho a ser y estar eran tan legítimas como las de otros movimientos contemporáneos, como el caso revisado de la solidaridad que recibió el movimiento homosexual argentino por parte de los familiares de desaparecidos en el contexto de la dictadura, o -fuera de la región- las sinergias que se dieron en su momento entre el movimiento minero y el movimiento LGBT británicos, al apoyar sus respectivas causas (como bien se ilustra por ejemplo en la película *Pride*).

Por otro lado, se busca destacar que las limitaciones que dejaron ver buena parte de las organizaciones de izquierda en ALC para incorporar las demandas de la diversidad sexogenérica -y que son perceptibles hasta la fecha- responden, en varios casos: i) a la manera particular como fueron construyendo históricamente sus discursos, con una raigambre estalinista que se amalgamó fácilmente con los tradicionales prejuicios de las sociedades latinoamericanas y caribeñas en contra de las minorías sexuales, dando lugar incluso a posicionamientos extremos como los que revisamos en el caso cubano, o los de Sendero Luminoso o el MRTA, y ii) al peso del conservadurismo que sobre estos temas sigue caracterizando a buena parte de nuestras sociedades, el cual ha permeado a varias de tales organizaciones y explica que, aún con sus discursos a favor de la igualdad, hayan resultado inconsistentes en sus agendas relativas a la diversidad sexogenérica, y que, en esa medida, sigan siendo parte de la problemática de exclusión que se continúa perpetrando en contra de millones de personas en la zona en esa condición, lo que se ha podido constatar en casos como el del El Salvador y, especialmente con el sandinismo en Nicaragua, a pesar de los respectivos procesos revolucionarios que se llevaron a cabo en esos países.

Es debido a lo anterior que la mayor parte de los avances que se han generado en la región a favor de las libertades y derechos del colectivo LGBT+ es atribuible a la presión de sus integrantes, convirtiendo a ALC en una verdadera paradoja, al tratarse de un conjunto de países que se encuentran entre los que más han avanzado en la reglamentación de derechos a favor de la diversidad sexogenérica -lo que, a pesar de no ser aún homogéneo, es reconocido por instituciones internacionales como la ILGA o la CIDH- pero en donde, sin embargo, en el día a día constatamos que se trata de una de las zonas más peligrosas para las minorías sexuales a nivel mundial, en particular para las poblaciones *trans*, que por lo demás tienen otras problemáticas específicas que no están siendo debidamente atendidas, tanto en materia de reconocimiento, salud, educación, empleo, vivienda, entre otras. A la luz de lo anterior, vale la pena remarcar la importancia de seguir avanzando no sólo en el perfeccionamiento del marco legal y las políticas públicas a favor de las minorías sexuales, donde, como indicamos, aún resta mucho por hacer, sino también para cambiar los estereotipos de género cisheterosexistas que prevalecen en nuestras

sociedades y que afectan lo mismo a las mujeres y a la diversidad sexogenérica, al ser las violencias de género, incluyendo los asesinatos, una de las caras más alarmantes de las agresiones cotidianas que se siguen viviendo de forma sistemática en la región.

Adicional a lo anterior, es de destacar que la experiencia latinoamericana y caribeña nos ha dejado ver la fragilidad del marco institucional que se ha ido instaurando a favor de las minorías sexuales, ya que la reversión de derechos ganados previamente es un riesgo latente ante los constantes cambios de régimen en las últimas décadas en la región, oscilando entre aquellos de corte progresista a otros de carácter eminentemente conservador, lo que ha llevado a que incluso en algunos países, se hayan establecido restricciones a nivel constitucional para limitar expresamente derechos como el matrimonio y la adopción a parejas del mismo sexo, entre otros. Es de subrayar también que, en el contexto mencionado, a la par de la organización de las minorías sexuales para alcanzar y/o defender derechos, se está generando como contrapartida la consolidación de grupos conservadores -o antiderechos- (que incluso hoy se presentan como defensores de derechos, a la libertad religiosa o la libertad de expresión) y que, en tanto cuentan con recursos y el respaldo de instituciones fuertes como las iglesias o al interior del aparato de Estado, han logrado llevar adelante sus agendas, en detrimento de la diversidad.

Situaciones menos drásticas, pero que son indicativas de que aún hace falta permear en mayor medida en los planos normativo e institucional el derecho a la igualdad de las minorías sexuales, se pueden constatar en la Declaración de la Cumbre de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), celebrada en Argentina en enero de 2023, en la que, por un lado, cuando se refiere a las políticas de salud y resiliencia hace referencia a necesidades específicas de “grupos en situación de vulnerabilidad y/o históricamente discriminados” (pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres, niñez, juventudes, personas mayores y personas con discapacidad) pero que nunca se refiere al colectivo LGBT+, a pesar de que, como sabemos, hay problemáticas de salud específicas de este grupo.

Asimismo, la declaración dedica apartados a cada una de las poblaciones mencionadas para favorecer la instrumentación de políticas y la cooperación regional en su beneficio, sin considerar tampoco a la diversidad sexogenérica, dejando de lado, incluso, que sus problemáticas tocan de manera transversal a todos los colectivos mencionados. Ello nos permite constatar que, hasta hoy, no es homogénea la prioridad que se otorga a las minorías sexuales en los espacios y políticas públicas de los diferentes países de la región y que no existe consenso para reivindicar sus necesidades, que aún son muchas y muy variadas.

Aunado a lo anterior, si bien es claro que la diversidad sexogenérica está participando de la disputa social a nivel de la significación que representa el retar a los estereotipos tradicionales del sexo-género, a partir de una multiplicidad de formas de recrearlo y resignificarlo, es necesario evidenciar también que, paralelo al papel que juega en la creación de intersubjetividad que cimienta la masculinidad hegemónica y que favorece la producción y reproducción del patriarcado, hay prácticas de dicho colectivo que igualmente contribuyen a las dinámicas de poder sistémicas asociadas al género, pero también a la clase social, al origen étnico, al color de piel y a la edad, entre otras, que perpetúan su propia marginación. De ahí la necesidad de seguir impulsando la interseccionalidad como herramienta para analizar y adoptar acciones vinculadas con los diferentes ejes en torno a los cuales se articulan la discriminación y las violencias a las minorías sexuales, dando lugar a exclusiones (y, por qué no decirlo, también a inclusiones) sistémicas, propias de la modernidad capitalista.

Al respecto, interesa resaltar dinámicas de opresión que derivan, por ejemplo, de la hipermasculinización de ciertos sectores de la diversidad sexogenérica, que -paradójicamente- acentúan la homofobia y misoginia propias de nuestras sociedades, marginando a miembros de ese colectivo, muy marcadamente a las personas *trans*, pero también a otras identidades diversas que son significativas, como el caso de la bisexualidad, en tanto que, como pudimos observar, es una condición característica en las sociedades latinoamericanas y caribeñas, y a la que hoy se adscriben conscientemente un número importante de personas, como en nuestro país, donde alrededor de la mitad de quienes se reconocen como parte de la diversidad se declaran bisexuales. Está también la segmentación debida a la clase social, que es

especialmente perceptible (aunque no únicamente) en las dinámicas del “mercado rosa”, o la ya referida sobre el desafío que representa la incorporación y representación de la diversidad en poblaciones indígenas, a las que se aúnan otras en aspectos como la edad y los ideales de belleza, entre otros.

Lo anterior pone en perspectiva que para transformar la realidad de discriminación y violencia en contra de la diversidad sexogenérica se requiere, por un lado, de políticas de Estado con proyectos inequívocos a favor de la igualdad de todas las personas, no importando su condición étnica, de género, edad, color de piel, corporal, orientación sexual o afectiva, etc., y que en dicho contexto se haga explícito el compromiso a favor del colectivo LGBTQ+. Un ejemplo al respecto nos parece que lo constituye el caso cubano en los últimos años, al pasar de una política que bien se podría calificar de “Homofobia de Estado” a otra que, en el marco de un proyecto a favor del socialismo, está respaldando cambios profundos a favor de las minorías sexuales, ejemplo de lo cual fue el decidido apoyo gubernamental en el referendo que legitimó el matrimonio igualitario en la isla. Ahora, si bien Cuba nos deja ver otras aristas de la problemática que nos ocupa -como es la relativa a no permitir que la diversidad se organice para reivindicar derechos que aún están pendientes, o, en una perspectiva más amplia, el hecho de que las violencias de género continúen siendo un gran desafío en la isla, igual que en buena parte del mundo-, una cuestión final a destacar de la experiencia cubana, es la importancia de utilizar el poder del Estado para transformar los imaginarios socio-culturales que favorecen la estereotipación, la violencia simbólica y la deslegitimación, como expresiones del patrón de invisibilización del que han sido objeto históricamente las minorías sexuales, como resultado del sistema de dominación cisheteropatriarcal que sigue siendo hegemónico en nuestros países.

Por el otro lado, se requiere evidenciar también las diferentes conformaciones que han tenido en el tiempo las movilizaciones y demandas del colectivo LGBTQ+, masificadas en un primer momento, con exigencias libertarias y de igualdad amparadas en proyectos de cambio social (incluyendo la aspiración al socialismo), y que luego se irían transformando y atomizando de la mano del proceso de globalización, haciendo de la reivindicación de las identidades y la lucha a favor de los

derechos humanos los ejes de su organización. No obstante, como se comentó en su momento, tal reivindicación de las identidades si bien ha permitido visibilizar el amplio espectro que comprende la diversidad sexogenérica, en algún punto le podría estar restando efectividad a sus demandas ante la vasta diversificación de sus agendas, a la vez que le ha ido asimilando a los mecanismos de opresión de la modernidad capitalista y le coloca a contracorriente de la posibilidad de ampliar el rango de libertades y derechos a los que aspira. Asimismo, la organización en torno a las identidades ha favorecido el desacoplamiento de movilizaciones otrora confluyentes, como las alianzas que tejió la diversidad en especial con el feminismo, ahora diversificado e incluso excluyente de aquella en alguna de sus vertientes, lo que dificulta cerrar filas con miras a cambiar de fondo los cimientos cisheterosexistas del patriarcado, que les oprimen de manera común. Igualmente, se estaría minando la posibilidad de converger con otros movimientos que hoy exigen cambiar estructuras vinculadas al neoliberalismo, propias de la modernidad capitalista, y que oprimen por igual a vastos sectores de nuestras sociedades, entre los que se cuentan millones de personas adscritas a la diversidad sexogenérica.

A manera de cierre, me gustaría retomar aquí dos planteamientos que destacamos en su momento. En primer término, el haber elegido la perspectiva de género para tratar los temas de los que nos hemos ocupado, favoreció el análisis, no sólo de la manera cómo se fue conformando el ordenamiento que ha discriminado y violentado históricamente a las minorías sexuales en nuestra región, sino también el confirmar las bondades de un enfoque que permite historizar y deconstruir la realidad a partir de una categoría como el género que, en tanto forma primaria de organización social y que además es recíproca a la sociedad que lo articula, nos deja abierta la posibilidad de proyectar el cambio social, a partir de ir transformando, como ha sucedido a lo largo del tiempo, las estructuras de opresión cisheterosexistas y de exclusión características del patriarcado y la modernidad capitalista, aunque aún quede mucho por hacer.

En segundo lugar, resaltar una característica de los patrones de invisibilización y que es el que pueden ser reversibles, ya que lo que se invisibiliza también es posible de visibilizarse. Se espera que en tal sentido haya podido contribuir el presente trabajo

y de esa manera participar en la construcción de conocimiento desde una perspectiva contrahegemónica que tome como base la realidad latinoamericana y caribeña, retando las visiones unidimensionales y de pretendida universalidad características de la cultura occidental, como aquellas que se desprenden de los binarismos de género, sexuales y eróticos, y con la expectativa final de que ello opere a favor de la inclusión y de una vida libre de violencia en nuestras sociedades.

Anexo

HOMOFOBIA DE ESTADO (diciembre, 2020)													
PAÍS / TERRITORIO	CRIMINALIZACIÓN			PROTECCIÓN						RECONOCIMIENTO			
	ACTOS SEXUALES LEGALES	AÑO DE DESPENALIZACIÓN	PENA MÁXIMA	CONSTITUC.	AMPLIA	LABORAL	CRÍMENES DE ODIOS	INCITACIÓN	TERAPIAS CONVERSIÓN	MATRIMONIO	UNIÓN CIVIL	ADOPCIÓN CONJUNTA	ADOPCIÓN HIJO DE CÓNYUGUE
Anguila (GB)	SI	2001	**	N/A	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Antigua y Barbuda	NO	**	15	NO	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Argentina	SI	1903	**	NO	LIMITADA	LIMITADA	SI	NO	LIMITADA	SI	SI	SI	SI
Aruba (NL)	SI	1869	**	N/A	SI	SI	NO	SI	NO	NO	SI	NO	NO
Bahamas	SI	1991	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Barbados	NO	**	PARA LA VIDA	NO	NO	SI	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Belice	SI	2016	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Bolivia	SI	1832	**	SI	SI	SI	SI	SI	NO	NO	NO	NO	NO
Bonaire (NL)	SI	1869	**	N/A	SI	SI	NO	SI	NO	SI	SI	NO	NO
Brasil	SI	1931	**	NO	SI	SI	SI	SI	SI	SI	SI	SI	SI
Chile	SI	1999	**	NO	SI	SI	SI	NO	NO	NO	SI	NO	NO
Colombia	SI	1981	**	NO	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
Costa Rica	SI	1971	**	NO	NO	SI	NO	NO	NO	SI	NO	SI	SI
Cuba	SI	1979	**	SI	SI	SI	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Curazao (NL)	SI	1869	**	N/A	SI	SI	NO	SI	NO	NO	NO	NO	NO
Dominica	NO	**	10	NO	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Ecuador	SI	1997	**	SI	SI	SI	SI	SI	SI	SI	SI	NO	NO
El Salvador	SI	1826	**	NO	NO	LIMITADA	SI	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Georg. del Sur (GB/AR)	SI	2001	**	N/A	NO	SI	NO	NO	NO	SI	NO	**	**
Granada	NO	**	10	NO	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Guadalupe (FR)	SI	1816	**	N/A	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
Guatemala	SI	1834	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Guyana Francesa (FR)	SI	1817	**	N/A	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
Guyana	NO	**	PARA LA VIDA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Haití	SI	1791	**	NO	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Honduras	SI	1899	**	NO	SI	SI	SI	SI	NO	NO	NO	NO	NO
Islas Caimán (GB)	SI	2001	**	N/A	NO	NO	NO	NO	NO	NO	SI	NO	NO
Islas Malvinas (GB/AR)	SI	1989	**	N/A	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
Islas Vírgenes (EEUU)	SI	1985	**	N/A	NO	NO	SI	SI	NO	SI	NO	SI	SI
Islas Vírgenes (GB)	SI	2001	**	N/A	SI	SI	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Jamaica	NO	**	10	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Martinica (FR)	SI	1815	**	N/A	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
México	SI	1872	**	SI	SI	SI	LIMITADA	SI	LIMITADA	SI	LIMITADA	LIMITADA	LIMITADA
Montserrat (GB)	SI	2001	**	N/A	SI	SI	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Nicaragua	SI	2008	**	NO	NO	SI	SI	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Panamá	SI	2008	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Paraguay	SI	1990	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Perú	SI	1924	**	NO	SI	SI	SI	SI	NO	NO	NO	NO	NO
Puerto Rico (EEUU)	SI	2003	**	N/A	NO	SI	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI
República Dominicana	SI	1822	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Saba (NL)	SI	1869	**	N/A	SI	SI	NO	SI	NO	SI	SI	NO	NO
San Bartolomé (FR)	SI	1878	**	N/A	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
San Cristóbal y Nevis	NO	**	10	NO	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
San Eustaquio (NL)	SI	1869	**	N/A	SI	SI	NO	SI	NO	SI	SI	NO	NO
San Martín (FR)	SI	1791	**	N/A	SI	SI	SI	SI	NO	SI	SI	SI	SI
San Martín (NL)	SI	1869	**	N/A	SI	SI	NO	SI	NO	NO	NO	NO	NO
San Vicente y las G.	NO	**	10	NO	NO	NO	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Santa Lucía	NO	**	10	NO	NO	SI	LIMITADA	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Surinam	SI	1869	**	NO	SI	SI	NO	SI	NO	NO	NO	NO	NO
Trinidad y Tobago	SI	2018	**	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Turcas y Caicos (GB)	SI	2001	**	N/A	SI	SI	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
Uruguay	SI	2001	**	NO	SI	SI	SI	SI	LIMITADA	SI	SI	SI	SI
Venezuela	SI	1836	**	NO	NO	SI	NO	NO	NO	NO	NO	NO	NO
				11 6%	57 30%	81 42%	48 25%	45 23%	4 2%	28 14%	34 18%	28 14%	32 16%
	67	35%	Estados de la ONU que CRIMINALIZAN los actos sexuales consensuales entre personas del mismo sexo										
	2	1%	Estados de la ONU que CRIMINALIZAN DE FACTO los actos sexuales consensuales entre personas del mismo sexo										
	124	64%	Estados de la ONU que NO CRIMINALIZAN los actos sexuales consensuales entre personas del mismo sexo										
	1		Estado de la ONU que tiene provincias cuyas leyes criminalizan los actos sexuales consensuales entre personas adultas del mismo sexo (Indonesia)										

Fuente: ILGA Mundo (2020a)

Referencias consultadas

- Adam, Barry (2002). "Theorizing homophobia". En Ken Pummer. *Sexualities, critical concepts in sociology*. Londres y Nueva York. Routledge.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2021). *Lo que se debe saber 2: El trabajo con personas lesbianas, gais, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer (LGBTIQ+) durante el desplazamiento forzado*. <https://www.refworld.org.es/docid/6198101a4.html>
- Álvarez, Lucía (2015, 4 de noviembre). "En Cuba no tenemos femicidios y eso es efecto de la Revolución» Mariela Castro, hija de Raúl, el primer mandatario de Cuba, llegó al país como activista por los derechos de la comunidad LGTB". *Resumen Latinoamericano / Diario Tiempo Argentino*. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2015/11/04/en-cuba-no-tenemos-femicidios-y-eso-es-efecto-de-la-revolucionmariela-castro-hija-de-raul-el-primero-mandatario-de-cuba-llego-al-pais-como-activista-por-los-derechos-de-la-comunidad-lgtb/>
- Arenas, Reinaldo (2004). *Antes que anochezca*. Barcelona, España. Tusquets Editores.
- Arreola, Gerardo (2008, 6 de mayo). "Cuba celebrará por segunda vez la jornada mundial contra la homofobia". *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2008/05/06/index.php?section=mundo&article=029n2mun>
- Associated Press (2022, 6 de octubre). "Miles de conservadores marchan en Lima contra agenda de la OEA". *The San Diego Union - Tribune*. <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/noticias/story/2022-10-06/miles-de-conservadores-marchan-en-lima-contr-agenda-de-oea>
- Avellán, Héctor (2002, 3 de julio). "33 años de la rebelión de Stonewall". *El Nuevo Diario*. <http://archivo.elnuevodiario.com.ni/2002/julio/03-julio-2002/opinion/opinion4.html>
- Barbosa, Araceli (1994). *Sexo y Conquista*. México. CCyDEL / UNAM.
- Barrientos J. y González B. (2022). *¿Es la homofobia un concepto necesario? Análisis histórico-conceptual e implicancias psicosociales para la comunidad LGBTIQ*. *Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, vol. 18, (1), abril. https://www.aesthetika.org/IMG/pdf/aev18n1_29-41_barrientos_delgado_gonzalez_aviles_es_la_homofobia_un_concepto_necesario.pdf
- Bastidas F. y Torrealba M. (2014). "Definición y desarrollo del concepto "proceso de invisibilización" para el análisis social. Una aplicación preliminar a algunos casos de la sociedad venezolana". *Espacio Abierto*, 23 (3), 515-533. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12232258007>
- Batres, Viétnika (spi): "El negocio gay en México. A la caza del dinero rosa". http://www.delariva.com.mx/site/articulos/cazadinero_rosa.asp

- Berroa, Francisco (2001). "Los indios y el pecado nefando". *Boletín*. Museo del Hombre Dominicano. Vol. 29. pp. 103-118.
- Blumenfeld, Warren (1992). "Las variantes del odio y del temor". *La Jornada*. Suplemento Letra S. México. 5 de septiembre de 1996.
- Bobbio, Norberto (2004). *Izquierda y Derecha*. Bajo el Volcán, vol. 4, núm. 7, pp. 187-190. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28640711.pdf>
- Bonfil, Guillermo (1994). *México profundo. Una civilización negada*. México. Ed. Grijalbo.
- Borge, Tomás (2016). *Un grano de maíz. Entrevista concedida por el Comandante en Jefe Fidel Castro a Tomás Borge entre los días 18 y 20 de abril de 1992*. http://www.elperroylarana.gob.ve/wp-content/uploads/2016/12/un_grano_de_maiz.pdf
- Boswell, John (1994). *Las bodas de la semejanza*. Barcelona, España. Muchnik Editores S.A.
- Boswell, John (1998). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*. Barcelona, España. Muchnik Editores S.A.
- Cardin, Alberto (1984). *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona, España. Tusquets Editores.
- Careaga, Gloria (2001.a). "Orientaciones Sexuales. Alternativas e identidad". En Careaga y Cruz, Comp. *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*. México. PUEG/ UNAM/ CONACULTA – FONCA/ Fundación Arcoíris por el Respeto a Diversidad Sexual.
- Caro, Felipe y patricio Simonetto (2019). *Sexualidades radicales: los Movimientos de Liberación Homosexual en América Latina (1967-1989)*. *Izquierdas*, 46, 65-85. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/izquierdas/n46/0718-5049-izquierdas-46-65.pdf>.
- Caro, Isaac y Gabriel Guajardo (1997). *Homofobia cultural en Santiago de Chile: un estudio cualitativo*. Santiago, Chile. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Castillo, Houston (2021, 30 de marzo). "Nicaragua: candidatos presidenciales eluden temas del aborto y matrimonio igualitario". *Voz de América*. https://www.vozdeamerica.com/a/centroamerica_nicaragua-candidatos-presidenciales-eluden-aborto-y-matrimonio-igualitario/6072748.html
- Castro, Fidel (1980). *Discurso pronunciado en el Acto Conmemorativo del 1º de mayo de 1980*. <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1980/esp/f010580e.html>
- Cardoso, Patricia y Luz del Carmen Gives (1997). *Cuba – Estados Unidos: análisis histórico de sus relaciones migratorias*. México. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Castañeda, Marina (1999). *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*. México. Ed. Paidós.

- Castañeda, Marina (2002). "Lo que sabemos hoy". En *Muy Especial*. México. Junio. No. 28.
- Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez" et al (2003). *La discriminación en México: Los casos de los/las migrantes, las mujeres trabajadoras, los pueblos indígenas y la comunidad lésbico-gay*. <http://www.sergay.com.mx/cdhdf2.html>
- Chaves, Nery y Ester, Bárbara (2021, 28 de junio). "Los derechos LGBTI+ en América Latina". *Celag.org*. <https://www.celag.org/los-derechos-lgbti-en-america-latina/>
- Comisión Ciudadana contra los Crímenes de Odio por Homofobia (2000). *Informe de crímenes 2000*. México. <http://www.cogailles.org/ilga/docs/pdf/ccccoh00def.pdf>
- Comisión de los Derechos Humanos del Distrito Federal (2012, 25 de mayo). *40% de los países del mundo criminaliza la homosexualidad: ILGA*. Boletín 195/2012. <https://cdhcm.org.mx/2012/05/40-de-los-paises-del-mundo-criminaliza-la-homosexualidad-ilga/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1967). *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Cuba*. Documento OEA/Ser.L/V/II.17Doc. 4. 7 de abril. <http://www.cidh.org/countryrep/Cuba67sp/indice.htm>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2013). *Orientación Sexual, Identidad de Género y Expresión de Género: algunos términos y estándares relevantes*. <https://americalatinagenera.org/orientacion-sexual-identidad-de-genero-y-expresion-de-genero-algunos-terminos-y-estandares-relevantes/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. Documento OAS/Ser.L/V/II.rev.2 Doc. 36. 12 de noviembre. <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciapersonaslgbti.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2017). *Observaciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Solicitud de Opinión Consultiva presentada por el Estado de Costa Rica*. 14 de febrero. https://www.corteidh.or.cr/sitios/observaciones/costaricaoc24/61_lgbtiti_oea.pdf
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2018). *Avances y Desafíos hacia el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI en las Américas*. Documento OAS/Ser.L/V/II.170 Doc. 184. 7 de diciembre. <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LGBTI-ReconocimientoDerechos2019.pdf>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2020). *Informe sobre Personas Trans y de Género Diverso y sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales*. Documento OEA/Ser.L/V/II. Doc. 239. 7 de agosto. <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/PersonasTransDESCA-es.pdf>

- Comisión Internacional de Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (2000). *Orientación sexual, mujeres y derechos humanos en América Latina y el Caribe 1995-1999*. San Francisco, E.U.A. <http://www.geocities.com/diversidad2000/beijing.htm>
- Comité Inter–eclesial de Derechos Humanos en América Latina - ICCHRLA (1996). *La violencia al descubierto: represión contra lesbianas y homosexuales en América Latina. Informe especial*. ICCHRLA. Toronto.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y Secretaría de Desarrollo Social. *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*. México, mayo de 2005. http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminacion.htm
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) (2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*. https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Glosario_TDSyG_WEB.pdf
- CONAPRED (2018, 17 de mayo). *Pronunciamento en contra de los Esfuerzos para Corregir la Orientación Sexual y la Identidad de Género (ECOSIG)*. Boletín 2018-042. https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=boletin&id=1101&id_opcion=&op=213
- Connell, Robert (2003). *Masculinidades*. México. PUEG/ UNAM.
- Conway, Jill, Susan Bourque y Joan Scott (2000). “El concepto de género”. En Lamas, Marta, Comp. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México. PUEG / Miguel Ángel Porrúa.
- Cosío, Izchel y Fernández, Melissa (2005). “Entre masculinidades y gayasidades: Tiríndaro, Michoacán. Un caso etnográfico”. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(1), 127–141. <https://revistatest.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/13292>
- Dávalos, Enrique (1998). *La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general*. Colegio de México. <https://salutsexual.sidastudi.org/resources/inmagic-img/DD57957.pdf>
- De la Maza, Francisco (1985). *La erótica homosexual en Grecia y Roma*. Oaxaca, México. Editorial Oasis, primera edición.
- De la Pava, Diana (2000). *Vocabulario del lenguaje gay en Hispanoamérica, España y los Estados Unidos*. <http://gente.chueca.com/marivi98/documentos/anexo.htm>
- De la Riba Investigación Estratégica (2004): “*Pink Market*”. <http://www.delariba.com.mx/>
- Edgar Ulises (2022, 8 de junio) ‘*Terapias de conversión*’: ¿Qué estados las prohíben? <https://www.homosensual.com/lgbt/terapias-de-conversion-que-estados-las-prohiben/>

- El Universal Oaxaca (2021, 26 de junio). "Nguiu: Lesbianas zapotecas del Istmo de Oaxaca se organizan para crear redes y hacerse visibles". *El Universal*. <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/nguiu-lesbianas-zapotecas-del-istmo-de-oaxaca-se-organizan-para-crear-redes-y-hacerse>
- Eribon, Didier (2001): *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, España. Anagrama.
- Escobar, Armando (1997). *Proceso, tormento y muerte del Cazonzi, último Gran Señor de los tarascos por Nuño de Guzmán, 1530*. Michoacán, México. Frente de Afirmación Hispanista AC., <http://www.hispanista.org/libros/alibros/43/lb43.pdf>
- Fernández Robaina, Tomás (2005). "*El proyecto revolucionario y los homosexuales*". http://www.desdecuba.com/01/articulos/6_01.shtml
- Figari, Carlos (2010). "El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas", Ernesto Masetti (ed)., *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 227-250. https://carlosfigari.files.wordpress.com/2011/02/figari_el-movimiento-lgbt-en-argentina.pdf
- Fone, Byrne (2000). *Homophobia: a history*. Nueva York, E.U.A., Picador.
- Fonet, Ambrosio (2007). *La política cultural del período revolucionario: Memoria y reflexión*, http://www.rebelion.org/noticia.php?id=45857#_edn10
- Foucault, Michel (1989). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México. Siglo XXI.
- Gargallo Di Castel Lentini Calentani, Francesca (1987). *Las transformaciones de conducta femenina bajo el impacto del conflicto socio-militar en El Salvador*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giménez, Gilberto (2000). "Identidades étnicas: estado de la cuestión". En Reina, Leticia, Coord. *Los retos de la etnicidad en los Estados Nación del siglo XXI*. México. CIESAS / INI / Miguel Ángel Porrúa.
- Gimeno, Beatriz (2005). *Historia y análisis político del lesbianismo. La liberación de una generación*. España. Gedisa editorial.
- González, Óscar (2006). *Entrecruces discursivos sobre la homosexualidad masculina en la conquista y colonización de América*. Tesis para optar por el grado de maestro en Estudios Latinoamericanos. UNAM. https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000613028
- González, Óscar (2008). "Visiones del "otro": la sexualidad de los pueblos originarios de América en las formaciones discursivas de la expansión ibérica". *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, núm. 22, julio-diciembre. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2008.22.20282>
- González, Óscar (2013). *Entre Cuilonimiquiztlan y Sodoma. Homosexualidad, cultura y ley en el México colonial*. Tesis para optar por el grado de doctor en Estudios Latinoamericanos. UNAM. https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000688925

- Gordillo, Lirians (2022, 1 de agosto). “Cuba: Cambiarse el nombre y otros derechos a la identidad de las personas trans”. *SEM México. Servicio Especial de la Mujer*. <https://www.semmexico.mx/cuba-cambiarse-el-nombre-y-otros-derechos-a-la-identidad-de-las-personas-trans/>
- Grosfoguel, Ramón (2006l). *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Tabula Rasa no.4, Bogotá, junio. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002
- Gutiérrez, Natividad (2000) “El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global”. En Leticia Reina, Coord. *Los retos de la etnicidad en los Estados Nación del siglo XXI*. México. CIESAS / INI / Miguel Ángel Porrúa.
- Halperin, David (2000). “¿Hay una historia de la sexualidad?” En *Grafiyas de Eros. Historia, género e identidades sexuales*. Argentina. Ed. Edelp.
- Harvey, David (1993). “Class relations, social justice and the politics of difference”. En Keith, Michael y Steve Pile. *Place and the politics of identity*. Routledge.
- Hernández Barrios, Manuel A. (2021, 17 de mayo). *CENESEX: Educación Integral de la Sexualidad para todas las personas*. Portal del Ministerio de Salud Pública de la República de Cuba. <https://salud.msp.gob.cu/cenesex-educacion-integral-de-la-sexualidad-para-todas-las-personas/>
- Hernández Cabrera, Porfirio M. (2001). “Los estudios sobre diversidad sexual en el PUEG”. En Careaga y Cruz, Comp. *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*. México. PUEG/ UNAM/ CONACULTA – FONCA/ Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Herrera, Catalina (spi). “Argentina: Pionera del Movimiento Homosexual en América Latina”. En *Opus Gay*. <http://www.opusgay.cl/1264/article-27222.html>
- Hillson, Jon (2001). “La Política Sexual de Reinaldo Arenas: Realidad, ficción y la verdadera historia de la revolución cubana”. <http://www.seeingred.com/Issues/4.2.html>
- Horswell, Michael J. (2001). “Un sacrificio fundacional: El Inca Garcilaso y los “sodomitas” de Los Comentarios Reales”. En Bracamonte, Jorge, Ed. *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Perú. Programa de Estudios de Género.
- ILGA Mundo: Lucas Ramón Mendos et all (2020a). *Homofobia de Estado 2020: Actualización del Panorama Global de la Legislación*. Ginebra. https://ilga.org/downloads/ILGA_Mundo_Homofobia_de_Estado_Actualizacion_Panorama_global_Legislacion_diciembre_2020.pdf
- ILGA Mundo: Zhan Chiam et all (2020b). *Informe de Mapeo Legal Trans 2019: Reconocimiento ante la ley*. Ginebra. <https://www.ilga-lac.org/informe-2020-de-mapeo-legal-trans-de-ilga-mundo/>

- INEGI (2018). *Una de cada 5 personas de 18 años y más declaró haber sido discriminada en el último año: Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) 2017*. Comunicado de Prensa 346/18.
https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2018/estsociodemo/enadis2017_08.pdf
- INEGI (2022). *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género (ENDISEG) 2021. Presentación de resultados*.
https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/endiseg/2021/doc/endiseg_2021_resultados.pdf
- Jiménez García, Eduardo (2003). “La sociedad cubana ante la homosexualidad. Más relajados. No más tolerantes”, <http://www.almamater.cu/reportaje/2003/entrevista.htm>
- Lagarde, Marcela (2006). “Del femicidio al feminicidio”. *Desde el Jardín de Freud*. No. 6. Bogotá. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8343/8987>
- Lamas, Marta (2000). “Introducción”. En Lamas, Marta, Comp. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México. PUEG / Miguel Ángel Porrúa.
- Lamas, Marta (1996, 5 de septiembre). “Explicar la homofobia”. *La Jornada*. Suplemento Letra S. México.
- León, Irene y Phumi Mtetwa Ed (2003): *Globalización: Alternativas GLBT*. Quito, Ecuador. Ediciones Diálogo Sur/Sur GLBT.
- León-Portilla, Miguel (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 11a. edición,
www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/nahuatl.html
- Liguori, Ana Luisa (1995). “Las investigaciones sobre bisexualidad en México”. *Debate Feminista. Sexualidad: teoría y práctica*. México. Vol. 11.
- López, Nayar (1996). *La ruptura del frente sandinista*. México. UNAM y Plaza y Valdés. <http://books.google.com.mx/books?id=6KTV-K6I7-QC&printsec=frontcover&dq=%22dora+maria+tellez%22+and+lesbiana#PPP1,M1>
- Lucena, Manuel (1966). *Bardaje en una tribu guahibu del Tomo*.
<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1747/1318>
- Mantilla Falcón, Julissa (2006). *La Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú y la perspectiva de género: principales logros y hallazgos*. Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, vol. 43. pp. 323-365.
<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rev-instituto-interamericano-dh/article/view/8255/7397>
- Martínez, Carlos. “Izquierda partidista y movimientos LGBT: una compleja relación de amor”. En Cadena-Roa, Jorge y Miguel López (2022). *Las izquierdas mexicanas hoy*. Ficticia, IIS-UNAM. México.

- Más, Sara (2022, 19 de mayo). “Cuba: Nuevo Código Penal sanciona violencia de género sin tipificar el femicidio”. *AmecoPress. Información para la igualdad*. <https://amecopress.net/Cuba-Nuevo-Codigo-Penal-sanciona-violencia-de-genero-sin-tipificar-el-femicidio#:~:text=Concretamente%2C%20propuso%20configurar%20el%20delito,de%20pareja%20de%20hecho%20afectiva>
- McCary, James y Stephen McCary (1983): *Sexualidad Humana de McCary*. México. Ed. El Manual Moderno.
- Medin, Tzvi (1997). “Ideología y conciencia social en la Revolución Cubana”. En *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 8, no. 1, enero – junio. http://www.tau.ac.il/eial/VIII_1/medin.htm
- Miano, Marinella (1998). “Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades”. En *Debate Feminista*. México. Octubre.
- Miano, Marinella (1999). *Hombres, mujeres y muxe en la sociedad zapoteca del Istmo de Tehuantepec*. Tesis de Doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Miano, Marinella (2001). *Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe*. Ponencia presentada durante el Cuarto Congreso Chileno de Antropología celebrado del 19 al 23 de noviembre. Santiago, Chile, <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/101.pdf>
- Miano, Marinella (2002). *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México. Plaza y Valdés / CONACULTA - INAH.
- Miano, Marinella (2010). *Entre lo local y lo global. Los muxe en el siglo XXI*. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional. Santiago de Compostela, España. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00532560/document>
- Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Cuba (2022, 4 de noviembre). *Informe Nacional de Cuba sobre Trata de Personas 2021*. <https://cubaminrex.cu/es/informe-nacional-de-cuba-sobre-trata-de-personas-2021>
- Mogrovejo, Norma (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México. CEAHAL / Plaza y Valdés Editores.
- Mogrovejo, Norma (2008). *Diversidad sexual, un concepto problemático*. Perspectiva. No. 18. <http://revistas.unam.mx/index.php/ents/article/viewFile/19577/18571>
- Molano, Horacio (2006). “El “pájaro” y la guerrillera: las vidas de Reinaldo Arenas y Gioconda Belli contadas por ellos mismos”, en Enrique Camacho, Coord. *El rebelde contemporáneo en el circuncaribe*. México. CCyDEL / UNAM / Edere.
- Monsiváis, Carlos (1995): “Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas”. En *Debate Feminista*. México. Abril. Vol. 11. Año 6.

- Montalvo, José (2017). "Crímenes de odio durante el conflicto armado interno en el Perú (1980-2000)". +*MEMORIA(S)*, número 1, Lima.
<https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias/article/view/8/4>
- Morel, Alberto (2015). *Tres colonizaciones comparadas y su impacto en las subjetividades nacionales: Algunas características de las colonizaciones: inglesa, portuguesa y española en América*. Universidad de Buenos Aires.
http://bibliotecadigital.econ.uba.ar/download/tpos/1502-0382_MorelA.pdf
- Moreno, Enrique (2022, 3 de julio). "Cuba nuevamente el segundo país del mundo con mayor proporción de mujeres en el parlamento, reconoce la Unión Interparlamentaria". *Asamblea Nacional del Poder Popular*. Cuba.
<https://www.parlamentocubano.gob.cu/noticias/cuba-nuevamente-el-segundo-pais-del-mundo-con-mayor-proporcion-de-mujeres-en-el-parlamento>
- Mott, Luiz (1994). *Etno-historia da homossexualidade na América Latina*. Ponencia presentada en el Seminario Taller de Historia de las Mentalidades y los Imaginarios realizado en la Universidad Pontificia de Bogotá, Colombia, del 22 al 26 de agosto de 1994. <http://www.ufpel.tche.br/ich/ndh/revista4.doc>
- Mott, Luiz (1996). *Epidemic of hate: violations of the human rights of gay men, lesbians and transvestites in Brazil*. San Francisco, California, E.U.A. Comisión Internacional de Derechos Humanos para Gays y Lesbianas.
- Němečková, Alena (2008). *The Incredible Story of Agnes de Witt*. Diploma Thesis. Masaryk University. https://is.muni.cz/th/udmdr/Diploma_Thesis.pdf
- Núñez, Guillermo (2011). "Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al vih-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología". *Desacatos*, núm. 35, enero-abril.
- Núñez, Guillermo (2016). *¿Qué es la diversidad sexual?* México. PUEG / CIAD / Ariel.
- Núñez, Guillermo (2017). *Abriendo brecha. 25 años de estudios de género de los hombres y las masculinidades en México (1990-2014)*. Hermosillo, Sonora. Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.
- Núñez, G. y Espinoza, E. (2017). *El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer*. Estudios de género de El Colegio de México, vol. 3 no. 5, enero-junio.
<https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/119/60>
- Oberg, Larry (2006). "Homosexuales en Cuba: mito y realidad". *Librínsula*.
http://www.bnjm.cu/librinsula/2006/marzo/116/cuba_va/cuba_va447.htm
- Oliva, Liz (2020, 11 de noviembre). "Mi casa, mi tumba". *Distintas Latitudes.net*.
<https://violentadasencuarentena.distintaslatitudes.net/portfolio/cuba/#:~:text=Aunque%20el%2051.9%25%20de%20la,alg%C3%BAn%20momento%20de%20su%20vida>

- Olivier, Guilhem (1992). "Conquistadores y misioneros frente al "pecado nefando"". *Historias*. Revista de la Dirección de Estudios Históricos, INAH. Num. 28, abril-septiembre. https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_28_47-64.pdf
- ONUSIDA (s/f). *El tribunal de Belice confirma que las personas LGBT están protegidas por las leyes de no discriminación, una gran victoria para los derechos humanos*. <https://onusidalac.org/1/index.php/sala-de-prensa-onusida/item/2529-el-tribunal-de-belice-confirma-que-las-personas-lgbt-estan-protegidas-por-las-leyes-de-no-discriminacion-una-gran-victoria-para-los-derechos-humanos>
- Ortiz, Fernando (1975). *El engaño de las razas*. La Habana, Cuba. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (2000). "Indagaciones acerca de los significados sexuales". En Lamas, Marta, Comp. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México. PUEG / Miguel Ángel Porrúa.
- Pané, Ramón (2004). *Relación acerca de las antigüedades de los indios (el primer tratado escrito en América). Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices por José Juan Arrom*. México, Siglo XXI.
- Peñas, María Angélica (2018). "El aborto en El Salvador: tres décadas de disputas sobre la autonomía reproductiva de las mujeres". *Península*, vol. XIII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 213-234. <https://www.scielo.org.mx/pdf/peni/v13n2/1870-5766-peni-13-02-213.pdf>
- Pellegrini, Ann (1992). "S(h)ifting the terms of hetero/sexism: gender, power, homofobias". En Blumenfeld, Warren. *Homophobia. How we all pay the price*. Boston. Beacon Press.
- Pérez Castro, Juan Carlos (2001). "Los reneke o nawiki, un acercamiento a la homosexualidad masculina entre los indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara de Chihuahua, México". En *Cuicuilco*. México. Nueva época. Septiembre - Diciembre. Vol. 8, no. 23.
- Pérez Contreras, María de Montserrat (2001). *Derechos de los homosexuales*. México. Serie "Nuestros Derechos". Cámara de Diputados. LVIII Legislatura / UNAM.
- Pérez Damasco, Diego (2018). *Imparables. Radiografía de organizaciones, medios de comunicación y estado de los derechos de las comunidades LGBTI+ en América Latina*. Distintas Latitudes. <https://distintaslaltitudes.net/wp-content/uploads/2019/11/Imparables-VF-1.pdf>
- Pérez Gerardo, Diana (2021). "Alianzas improbables en las fronteras americanas. Los truchements como mediadores entre franceses y tupinambás, siglo XVI". *Históricas Digital*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, septiembre, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/736/vivir_margenes.html

- Peterson, Anya (1990). *Prestigio y afiliación de una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. Colección Presencias no. 29. México. Instituto Nacional Indigenista / CONACULTA.
- *Principios de Yogyakarta sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género* (2007). http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_sp.pdf
- *Principios de Yogyakarta más 10. Principios y obligaciones estatales adicionales sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género y las características sexuales que complementan los Principios de Yogyakarta*. <http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2022/02/021522-Principios-de-Yogyakarta-mas-10.pdf>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2020). *Informe sobre Desarrollo Humano 2020. La próxima frontera: desarrollo humano y el Antropoceno. Nota informativa para los países acerca del Informe sobre Desarrollo Humano 2020. Cuba*. <https://hdr.undp.org/sites/default/files/Country-Profiles/es/CUB.pdf>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2021). *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano, Cuba 2019. Asenso a la raíz: La perspectiva local del desarrollo humano en Cuba*. <https://www.undp.org/es/cuba/news/iv-informe-nacional-de-desarrollo-humano-cuba-ascenso-la-ra%C3%ADz-la-perspectiva-local-del-dh-en-cuba>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2005). *Objetivos del Desarrollo del Milenio, Cuba. Segundo Informe*, http://www.undp.org/cu/mdg/2informe/odm2_0.pdf
- Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, amor y erotismo*. México. UNAM-IIA.
- Quezada, Noemí (1997). *Religión y sexualidad en México*. México. UNAM-IIA.
- Randall, Margaret (1999). *Las hijas de Sandino. Una historia abierta*. Colombia. Ediciones centroamericanas amana.
- Ribeiro, Darcy (spi). *La España de la conquista*. Enciclopedia Uruguaya. http://www.periodicas.edu.uy/o/Enciclopedia_uruguay/pdfs/Enciclopedia_uruguay_a_03.pdf
- Rojas, Abel (2017, 21 de septiembre). "Entrevista en línea con Cenesex sobre la homofobia y la transfobia en Cuba". *Juventud Rebelde*. <https://www.juventudrebelde.cu/cuba/2017-05-09/entrevista-en-linea-con-cenesex-sobre-la-homofobia-y-la-transfobia-en-cuba>
- Rubin, Gayle (1975). *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903007>
- Sardá, Alejandra (2003). "Los derechos humanos como instrumento para la superación de la discriminación y de la exclusión". Ponencia presentada durante el

Foro Social Mundial Temático, celebrado en Cartagena de Indias, Colombia, del 16 al 20 de junio. <http://www.fsmt.org.co/ponencias2.htm?x=20548>

- Scott, Joan (2000). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Lamas, Marta, Comp. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México. PUEG / Miguel Ángel Porrúa.
- Sierra Madero, Abel (2003). "La policía del sexo: la homofobia durante el siglo XIX en Cuba. <http://www.bnjm.cu/librinsula/2004/octubre/41/dossier/dossier82.htm>
- Sifuentes Jáuregui, Ben (1998): "El género sin límites: Travestismo y subjetividad en *El lugar sin límites*". En Daniel Balderston y Donna Guy, Comp. (1998). *Sexo y Sexualidades en América Latina*. Argentina. Ed. Paidós.
- Soriano, Silvia (2007). La organización de las mujeres a partir de la guerra: El Salvador y Nicaragua. Cuadernos Americanos Nueva Época, no. 120, abril-junio, vol. 2, pp. 189-204. UNAM.
- The Amanecida Collective (1988). *Revolutionary Forgiveness. Feminist Reflections on Nicaragua*. Nueva York, Estados Unidos. Orbis Books.
- Transrespect Versus Transphobia Worldwide - Observatorio de Personas Trans Asesinadas (2021, 11 de noviembre). *Actualización TMM: Día de la Memoria Trans 2020*. <https://transrespect.org/es/tmm-update-tdor-2021/>
- Ulises, Edgar (2022, 8 de junio) 'Terapias de conversión': ¿Qué estados las prohíben? <https://www.homosensual.com/lgbt/terapias-de-conversion-que-estados-las-prohiben/>
- Vázquez, Norma, Cristina Ibáñez y Clara Murguialday (1996). *Mujeres-Montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*. Madrid, España. Ed. Horas y horas. Serie Cuadernos Inacabados, No. 22.
- Vázquez, Norma, Cristina Ibáñez y Clara Murguialday (2020). *Mujeres-Montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*. Embajada de España en El Salvador/ AECID/ CEESV. Diciembre. <https://www.marxists.org/espanol/tematica/elsalvador/reflecciones/mujeres-montana.pdf>
- Villalpando, Rubén (2022, 27 feb). "Primer matrimonio gay de tarahumaras es víctima de acoso en Chihuahua". *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/02/25/estados/primer-matrimonio-gay-de-tarahumaras-es-victima-de-acoso-en-chihuahua/>
- Walby, Sylvia (1990). *Theorizing Patriarchy*. Blackwell. Oxford, Reino Unido y Cambridge, Estados Unidos.
- Weeks, Jeffrey (1993). *El Malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. España. Ed. Talasa.
- Wilchis, Riki (2004). *Queer Theory, Gender Theory*. Los Ángeles, Alison Books.
- Zayas, Manuel (2006). "Mapa de la homofobia en Cuba". *Cubaencuentro.com*. http://www.colegaweb.org/portal/html/gestor_reportajes/ver_item.asp?id=119

Referencias complementarias

- Bagú, Sergio (1997). *Catástrofe política y teoría social*. México, Siglo XXI Editores.
- Balderston, Daniel y Donna Guy, Comp. (1998). *Sexo y Sexualidades en América Latina*. Argentina. Ed. Paidós.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2000). "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina". En Reina, Leticia, Coord. *Los retos de la etnicidad en los Estados Nación del siglo XXI*. México. CIESAS / INI / Miguel Ángel Porrúa.
- Bedolla, Ethel y Ricardo Mendoza (1991). *Crisis y Reconversión Industrial: Hacia una modalidad de legitimación del Estado mexicano*. Tesis de Licenciatura. México. ENEP. Acatlán UNAM.
- Bruckner, Pascal y Alain Finkielkraut (1989). *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona, España. Editorial Anagrama.
- Careaga, Gloria (2001). "Discriminación al libre ejercicio de la sexualidad". *Cuicuilco*. Nueva Época. Volumen 8, no. 23, septiembre – diciembre.
- Chávez Lánz, Oscar (2006). *Diversidad y Binarismos*. Ponencia presentada en el marco de los trabajos del Grupo Interdisciplinario de Sexología. Coyoacán, México. 9 de junio.
- Cuesta, Belame (2006). "Una mirada retrospectiva a la historia de lesbianas en Cuba". *Rebelión*. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=25078>
- Escobar, Arturo (2000): "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. México. Ediciones FACES/UCV e IESALC / UNESCO.
- Giménez, Gilberto (2002). "Paradigmas de la identidad". En Chihu Amparán, Aquiles, Coord. *Sociología de la identidad*. México. Miguel Ángel Porrúa / UAM.
- Goldstein, Richard (1998). *The hate that makes men straight*. Source Village Voice, 22/12/98, Vol. 73. <http://www.villagevoice.com/issues/9851/goldstein.php>
- Haddock, Geoffrey y Mark Zana (1998). "Authoritarianism, values, and the favorability and structure of antigay attitudes". En Herek, Gregory. *Stigma and sexual orientation*. Estados Unidos. SAGE Publications.
- Hopkins, Patrick (1998). "Gender treachery: homophobia, masculinity and threatened identities". En Zack, Naomi et all. *Race, class, gender and sexuality: the big questions*. Reino Unido. Blackwell Publishers.
- Kurnitzky, Horst (1994): "¿Qué quiere decir modernidad?". En *La Jornada Semanal*. México. Diciembre. No. 288.
- Lamas, Marta (2002). "Volver a la diferencia sexual". *Revista Nexos*. México.
- Lander, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. México. Ediciones FACES/UCV e IESALC / UNESCO.
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México. M. A. Porrúa.

- Maza, Verónica (2004, 31 de enero). "De la transexualidad y algo más". *Milenio Diario*. México. Año 5, No. 1492.
- Núñez, Guillermo (1995). *Reconstruyendo la homofobia. Una lectura política del erotismo*. Ponencia presentada en la conferencia "Género y violencia", organizada por El Colegio de Sonora. Noviembre.
- Núñez, Guillermo (2000). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México. PUEG / Miguel Ángel Porrúa.
- Orozco, José Luis (1999). "Sobre la teología económica neoliberal". En Elvira Concheiro, Comp. *El pensamiento único: fundamentos y política económica*. UNAM / UAM / Miguel Ángel Porrúa.
- Poy, Laura (2005, 18 de mayo). "En México se ha dado legitimidad social a la homofobia: expertos". *La Jornada*. México. <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/18/042n1soc.php>
- Puleo, Alicia (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Colección "Acceso al saber". Serie Filosofía. Universidad de Valladolid.
- Rodríguez, Gabriela (2006, 3 de marzo). "De género y neoconservadurismo". *La Jornada*. México. <http://www.jornada.unam.mx/2006/03/03/032a2pol.php>
- Rodríguez, Regino (2003). "Homosexualidad y ancianidad, otra cara de la misma esfera", en *La sexualidad en el atardecer de la vida*. <http://www.cenesex.sld.cu/webs/diversidad/homo%20ancianos.htm>
- Roig, Arturo Andrés (1992). *La concepción de la historia en el desarrollo de nuestro pensamiento: respuestas a los postmodernos desde América Latina*. Conferencia dictada en la sesión inaugural del VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Universidad de Santo Tomás Bogotá. Junio (spi).
- Rosete Silva, Hilario (2008). "Tratar a los demás como seres humanos. Entrevista con Mariela Castro Espín", <http://www.almamater.cu/2008/dossier/homofobia/mariela.html>
- Seidler, Víctor (2000). *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. México. PAIDOS/ UNAM/ PUEG/ CIESAS.
- Vendrell, Joan (2001). "El debate esencialismo – constructivismo en la cuestión sexual". En Careaga y Cruz, Comp. *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*. México. PUEG/ UNAM/ CONACULTA – FONCA/ Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Viveros, Mara, José Olavaria y Norma Fuller (2001). *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*. Colombia. CES - Universidad Nacional.
- Wallerstein, Immanuel, Coord. (1999). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México. Siglo XXI Editores.
- Weeks, Jeffrey (2000). *Sexualidad*. México. PAIDOS / UNAM / PUEG.